هذا العدد

بهذا العدد تبدأ مجلة « الفكر المعاصر » عامها الثالث ، واذا جاز لنا أن نقيس المستقبل المأمول على هذا الماضى القصير الذى انقضى من عمرها ، كان من حقنا أن نتفاءل ، ففى عاميها الماضيين استطاعت أن تعرض على القارىء العربى أهم ما يشغل رجال الفكر فى عصرنا هذا من قضايا فى مختلف الميادين من فلسفية واجتماعية وسياسية ونقدية ، ولقد استجاب لها القارىء العربى استجابة تشجعها على المضى فى أداء رسالتها التى اضطلعت بها منذ العدد الأول ، وهى أن تقصر نفسها بقدر المستطاع على عرض المشكلات الفكرية التى نشأت بعد الحرب العالمية الثانية عرضا يدخل فيه عنصر النقد الى جانب عنصر البسط والشرح حتى لا يقف القارىء العربى من قضايا عصره موقف الناقل السلبى بل يقف منها موقفا ايجابيا فعالا يمكنه من الادلاء برأيه فى كل ما يعرض له .

وانه لمن حسن حظنا أن يبدأ هذا العام الجديد من أعوام المجلة بهذا العدد الخاص عن جان بول سارتر ، وسيمون دى بوفوار بمناسبة دعوتهما لزيارة الجمهورية العربية المتحدة . ولقد عرضنا فى العدد الماضى موضوعا قدمناه الى سارتر يمثل أعقد مشكلة فى حياتنا الفكرية والسياسية جميعا وهى قضية فلسطين العربية ، لكننا فى هذا العدد نقدم الضيفين الكبيرين الى القارىء العربى تقديما راعينا فيه أن يجىء مشتملا على أهم الجوانب الفكرية عندهما فهنالك جانب السيرة والحياة ، وجانب الفلسفة النظرية ، وجانب المشكلات النوعية المحددة التى تعرضا لها ، وجانب النتاج الأدبى ، والجهاد السياسى فى سبيل الحرية .

يبدأ العدد بمقال عن سارتر فى حياتنا الثقافية يبين الخطوط العريضة لما أداه لنا سارتر فى حياتنا الفكرية وما أديناه له ، فقد ترجمنا أهم كتبه الى العربية وألفنا عنه الكتب والمقالات وترجمنا ما قيل عنه من أعلام الفكر فى العالم ، ثم فوق هذا وذاك تأثر به بعض كتابنا فى طريقة تناول المشكلات وعرضها على أن ما هو أهم من ذلك كله فى هذا العدد أننا قد أقبلنا على قراءة سارتر اقبالا لعله ينفرد به دون سائر مفكرى العصر وفلاسفته وذلك لأن قضايانا الفكرية الهامة والتى تتبلور حول الحرية والمطالبة بها لأنفسنا وللآخرين جميعا هى نفسها القضايا التى تصدى لها سارتر فى فلسفته وفى أدبه معا ، ثم تجىء بعد ذلك مقالة تعرض سيرة الفيلسوف كيف نمت وتطورت بطريقة نابضة بالحياة حتى لكأن القارىء يعيش مع الرجل لا من ناحية الأحداث الخارجية وحدها بل ومعه فى نبضات قلبه وحرارة انفعاله .

وبعد أن يقف القارىء وقفة قصيرة عند طائفة مختارة من المصطلحات الفلسفية التى وردت فى مقالات هذا العدد يتهيأ بها لما هو مقبل عليه من دراسات فلسفية طابعها الجد والعمق والشمول ، ينتقل الى أولى تلك المقالات التى تعرض أمامه منهج سارتر وهو منهج تابع فيه فيلسوف مذهب الظواهر هوسرل الذى يعتمد فيه على الملاحظة الباطنية المباشرة لما يجرى فى تيار وعيه دون التقيد بمبدأ يسبق المشاهدة فيؤثر فيها فهو منهج وصفى بأدق معانى هذه الكلمة ، فاذا ما درس القارىء منهج الرجل أخذ فى قراءة جوانب فلسفته وأولها موقف سارتر من المادية الجدلية ، وخلاصته أن الحركة الجدلية انما هى فى العقل لا فى المادة ، ومن ثم جاء اسم كتابه « نقد العقل الجدلى » ، وفى هذا الكتاب انتقل سارتر بفلسفته نقلة كبرى من الموقف الذى وقفه فى كتابه السابق « الوجود والعدم » لأنها نقلة نظرت الى الانسان من حيث علاقته بمجرى التاريخ .. ومن هنا جاءت الصلة بينها وبين النظرية الماركسية ، وهى صلة أهم ما فيها معالجة النقص الذى وقعت فيه النظرية الماركسية حين لم تفرق بين العلاقات الانسانية من جهة والعلاقات التى تربط الأشياء الطبيعية من جهة أخرى .

ثم يطالع القارىء بعد ذلك مقالة عن سارتر فيلسوف الحرية والاغتراب يشرح فيه كاتبه أهم الأصول التى ترتكز عليها فلسفة سارتر فى تفرقته بين أنواع الوجود الرئيسية وهى ما يسميها (الوجود فى ذاته) (والوجود لذاته) (والوجود للغير) ليبين الفرق الأساسى بين الانسان والطبيعة من حيث تكون الحرية هى مرادفة للانسان على نحو يجعل الانسان يفتقد معناه اذا فقد حريته . وسيجد القارىء الموضوع نفسه ولكن من زاوية أخرى هى زاوية معنى العدم عند سارتر ، وهو معنى يشير الى فكرته عن الوعى الانسانى الحر فى فاعليته كيف أنه خلا من المضمون ، أى أنه عدم ينصب على عالم الطبيعة ومواقفها فيمتلىء مضمونا

يصبح به وجودا فى ذاته بعد أن كان وجودا لذاته . واخيرا يقرأ القارىء مقالة تلقى له الأضواء على موضع سارتر بالنسبة لغيره من رجال الفكر الفلسفى فى عصره وبصفة خاصة هيجل وهوسرل وهيدجر .

وهنا يقف القارىء وقفة قصيرة أخرى يستعرض فيها لمحات عن طائفة من الفلاسفة الوجوديين غير سارتر تعينه على رؤية الاطار الوجودى بوجه عام حتى اذا ما انتقل بعدها ، انتقل الى مقالين عن سيمون دى بوفوار أولاهما عنها بالنسبة الى قضية المرأة والأخرى عنها بالنسبة الى علاقتها بسارتر . فى الأولى تقيم سيمون دى بوفوار قضية المرأة المتحررة على أساس الفلسفة الوجودية نفسها وذلك بجعل المرأة مسئولة عن تكوين شخصيتها بالسلوك الذى ترد به على مواقف حياتها ، فالأنوثة كما تؤكد فى كتابها « الجنس الثانى » ليست طبيعة مقررة ثابتة بل هى موقف خلقته الحضارات ، وتستطيع المرأة الحديثة أن تقف موقفا آخر . وأما الثانية فعرض لكتاب الفه فرنسيس جانسون عن علاقتها بسارتر . ثم نختتم هذه المرحلة من العدد بصورة موجزة عن بعض الصراعات الأدبية بين سيمون دى بوفوار وكل من ناتالى ساروت ، وفرانسواز ساجان ، ثم بين سارتر وفرانسوا مورياك .

ويقف القارىء مرة ثالثة وقفة قصيرة يستعرض فيها مؤلفات سارتر وسيمون دى بوفوار الأدبية والفلسفية لينتقل بعدها الى دراسات نوعية فى ميادين خاصة مما تناوله سارتر ، أولها دراسة عن التحليل النفسى الوجودى عنده وكيف يقيمه على الوعى بعد أن كان الفرويديون يقيمونه على اللاوعى . وثانيها فلسفة الالتزام عند سارتر يبين فيها كاتبها كيف أن جوهر الوجودية هى أنها فلسفة فعل والتزام ، ولعل فكرة الالتزام هذه من أهم ما يميز سارتر عن ألبير كامى ، بل لعلها الفكرة التى دفعته الى اليسارية فى معالجته للمواقف السياسية . وثالثها مقالة عن سارتر ومواقفه السياسية ، فيها عرض لأهم تلك المواقف التى تعرضت فيها شعوب بأسرها لظلم المستعمرين ، فكان لزاما على الفيلسوف أن يتخذ منها موقفا ايجابيا يناصر به قضية الحرية ، ومن أمثال ذلك قضية كوريا وقضية الهند الصينية ، وقضية الجمهورية العربية المتحدة عند الاعتداء الغادر عليها وقضية الجزائر فى نضالها القومى وقضية كوبا وقضية الكونغو وغير ذلك من قضايا لا يتردد فى معالجتها حتى أنه يقف ضد بلاده فرنسا نفسها اذا لزم الأمر .

وهنا ينتقل القارىء الى الجانب الأدبى عند سارتر فيقرأ مقالا عن النزاع بين سارتر وكامى كيف نشأ وتطور ، وهو نزاع يعطى القارىء العربى صورة للمعارك الفكرية التى اشترك فيها الفيلسوف الزائر يتلو ذلك مقال عن مسرح المواقف عند سارتر ، وكيف كان أهم اضافة للفكر السارترى فى ميدان الدراما هو ادخال فكرة الموقف ، والكاتب يشرح هذه الفكرة مع تحليلها وتطبيقها على أهم عملين مسرحيين من أعمال سارتر فى أثناء الاحتلال النازى وهما مسرحية « الذباب » ومسرحية « الجلسة السرية » . وبعد ذلك ، نقدم مقالة عن احدى مسرحياته « هى مسرحية الشيطان والرحمن » لتكون نموذجا لأدبه المسرحى فيما بعد فترة الاحتلال . حتى اذا ما فرغ القارىء من أدب سارتر المسرحى ، قدمنا له مقالة عن أدبه القصصى ، يبين فيها كاتبها كيف اختلفت القصة الوجودية عن القصة التقليدية فى أن الشخصية الوجودية ترتبط بالموقف وما فيه من ارتباط بالمستقبل على خلاف الأمر فى القصة التقليدية ، اذ كانت هذه تربط الشخصية بماضيها من بيئة ووراثة . بعدئذ يقرأ القارىء مقالا عن أهم موضوع أساسى يسرى فى هذه الأعمال الأدبية جميعا وهو موضوع « المحاكمة » اذ أن أغلب أعمال سارتر الأدبية تنطوى على معنى المحاكمة بشكل أو بآخر .

ولعل مجلة « الفكر المعاصر » بهذا الذى قدمته عن الفيلسوف جان بول سارتر وسيمون دى بوفوار ، قد أمدت القارىء العربى بصورة من أقوى صور الفكر فى دنيانا المعاصرة .

رئيس التحرير



سارتر في حياتنا الثقافية

الكتابة طريق من طرق إرادة الحرية فمتى شرعت فيها - إن طوعاً أو كرهاً - فأنت ملتزم.
سارتر

١

عندما كتبت منذ بضع سنوات عن الفكر الفلسفي في بلادنا ، ورددت نشاطنا في هذا الميدان الى محورين ، هما « العقل والحرية » ، وقلت انه اذا كان أسلافنا من فلاسفة العرب قد أداروا أعمالهم الفلسفية حول محاولة التوفيق بين « العقل » و « النقل » ، فنحن أبناء اليوم - في محاولة شبيهة بتلك - نسعى الى الجمع في خط واحد بين « التعقيل » و « التحرر » : التعقيل الذى نتخلص به من أوهام الخرافة واخلاط الجهل وغيبوبة الدراويش ، والتحرر الذى ننطلق به من اغلال المستعمر الأجنبي واستبداد الحاكم الداخلي ؛ اقول انني عندما كتبت هذا منذ بضع

Sartre dans Notre Vie Culturelle

دكتور زكى نجيب محمود

سنوات ، لم اكن قد التفت الى العلاقة الوثيقة بين هذا الموقف الفكرى من جهة ، وما جــاء جان – پول سارتر ليدعو اليه ، دعوة تحمل التعبير القوى العميق الصادق عن روح العصر كله من بعض نواحيه .

فلما ان توجهت بفكرى الى هــذا الضيف الكبير ، اذ هو فى زيارتنا هذه الأيام بدعوة من جريدة الأهرام ، تبين لى فى جلاء هذه العلاقة القوية بين ما نحن جاهدون فى سبيله ، وما يدعو اليه الفيلسوف الفرنسى ، ممـــا لم يدع أمامى موضعا لتساؤل عن سر الجاذبية العقلية الشديدة التى قربت سارتر من جماعة المثقفين عــلى اختلاف درجاتهم فى هذه البلاد ؛ **وليس يعنى هذا أن فكرنا نسخة من فكره ، اذ يكفى أن نقول ان وجهتنا الفكرية قد بدأت أوائلها منــذ منتصف القرن الماضى ، وأخذت تتجمع قواها عــلى مر السنين وعلى أيدى قادة الفكر منا ، رائدا بعد رائد ؛ يضاف الى ذلك أن جانبا أساسيا من نظرة سارتر – وهو الجانب الخاص بفكرته عن الله – لم يكن – ولن يكون – جزءا من بنائنا الفكرى ؛ لكن الذى أعنيه هو أننا اذ نفكر فى ظروفنا وفى عصرنا ، نجد روح الفكرة عندنا متسقة فى نواح رئيسية منها مع روح الدعوة التى يدعو اليها سارتر .**



وانك لتجد فى حياتنا الفكرية ضروبا من النشاط ، قد يخيل اليك أنها أشتات متناثرة لا وحدة بينها ولا رباط ، لكنك ما ان تنظر اليها على ضوء مبدأ شامل ومحور جامع ، حتى تجدها قد تجمعت وكأنما هى خطوات سائر واحد على طريق واحد يسير نحو هدف محدد مقصود ؛ فهاهم اولاء افراد بارزون من جماعة المثقفين فى بلادنا ، قد عنوا عناية خاصة بالوجودية بصفة عامة ، وبوجودية چان ـ پول سارتر بصفة خاصة ؛ ينقلون عنها النصوص ويعلقون عليها بالبحوث ، فنظن للوهلة الأولى انها اهتمامات فردية خاصة لا تندمج ولا تتلاحم مع تيارنا الفكرى العام ، على حين أنها جهود تقع فى صميم الصميم من ذلك التيار ، ما دامت الروح السائدة فيه هى ـ كما كنت قد اوضحت فى المناسبة التى اشرت اليها فى أول هذا المقال ـ نفسها الروح التى تسود العصر كله ، والتى كان الفلاسفة الوجوديون بغير شك من أفصح الألسنة التى نطقت بالتعبير عنها .

وفى طليعة الطليعة ممن توجهوا بجهودهم فى هذا الاتجاه **الدكتور عبد الرحمن بدوى** الذى أثرى حياتنا الفكرية بنتاجه الخصب الغزير ، فلم يكفه ان يخرج لنا فى الأربعينات الأولى فلسفة وجودية تدعو الى الحرية العقلية وحرية الفعل دعوة قوية صريحة ، بل طفق منذ ذلك الحين يلفت انظارنا الى المعالم الرئيسية فى وجودية الفلاسفة الآخرين من رجال الغرب الحديث ومن العرب الأقدمين على السواء ؛ ونخص بالذكر من جهوده العظيمة هذه ، آخر اعماله فى هذا السبيل ، وهو عمل ضخم كان وحده يكفى ان يكون ثمرة حياة نشيطة ، واعنى به **ترجمته لكتاب سارتر « الوجود والعدم »** ، وكأنما اراد الدكتور بدوى ان يقول لنا ـ بهذا العمل المضنى ـ اذا اردتم ان تربطوا تياركم الفكرى بتيار العصر كله ، فلا يكون ذلك بالثرثرة الخفيفة المخطوفة الخاطفة ، التى تجمع حبة من هنا وحبة من هناك ، وانما يكون بالرجوع الى الأسس والأصول ، وهاكم منى هذا الأصل والأساس .

ومن أهم النقول السارترية قبل ذاك ، كانت الترجمة العربية التى أداها خير أداء **الدكتور محمد غنيمى هلال لكتاب سارتر « ما الأدب »** ـ أو ان شئت دقة فهو ـ وان يكن قد حمل هذا العنوان نفسه فى أصله الفرنسى ـ ليس فى اصله كتابا قائما بذاته ، انما هو الجزء الأكبر من المجلد الثانى من كتاب سارتر الذى عنوانه « مواقف » والذى ظهر فى عدة مجلدات ؛ واهمية هذا الكتاب فى حياتنا الفكرية عظيمة ، وحسبك ان تعلم أنه أدق وأوفى عرض لفكرة الأدب الملتزم ، فما أكثر ما نتبادل الحديث عن التزام الأديب فى مرحلتنا الاجتماعية والسياسية الراهنة ، ولكن ما أقل ما يتسم حديثنا عنه بالدقة التى تحدده ، مما عساه أن يؤدى الى خلط واضطراب .

والذى يهمنا فى هذا الصدد ، ليس هو ان هذين الباحثين الجليلين قد نقلا الينا نصين من اهم النصوص السارترية وكفى ، بل هو أن فى حياتنا الفكرية من العناصر ما يستوجب أن ندعمه بأمثال هذه النصوص ، لما بيننا وبينها من رباط وثيق ؛ واخيرا **أصدر سارتر كتاب « الكلمات »**

ليكون سيرة حياة ، فنقله الى العربية الدكتور خليل صابات ، وبذلك اكتملت لنا صورة بوجهيها : الذات وما تدعو اليه .

لكننا نعلم ان سارتر قد جسد فلسفته النظرية فى شخوص ادبية ومواقف روائية ومسرحية ، ولقد قام ادباؤنا بنقل طائفة من روايات سارتر ومسرحياته — اما ترجمة كاملة او تلخيصا لمادتها — أخص بالذكر منها **مسرحية الذباب التى ترجمها الدكتور محمد القصاص ..** وانني ها هنا لألتمس المعذرة عند قارئي ، لأنني قليل العلم بما ترجم عن سارتر فى سائر الأقطار العربية الشقيقة ، فقد قيل لى ان « المواقف » قد ترجمت كلها بجميع اجزائها كما ترجمت رواية الغثيان ومعظم المسرحيات .

على ان الترجمة لم تكن هى كل ما صنعناه بفلسفة سارتر ، بل اضفنا اليها تأليفا عنه فيما لا يكاد يحصى من الكتب والمقالات ، ولو كان لى ان الفت النظر الى مؤلف واحد قبل سواه ، لذكرت الدكتور زكريا ابراهيم ؛ وان هذه المجلة وحدها — مجلة الفكر المعاصر — على قصر الأمد الذى شهدت فيه نور الحياة ، اذ لم يمض من حياتها سوى عامين ، قد نشرت فى أعدادها السابقة عدة مقالات سارترية ، تناولت وجهة النظر من مختلف زواياها ؛ وقد بلغت عناية ادبائنا بسارتر أن تعقبوا كثيرا مما كتب عنه فى أوروبا وأمريكا ، وكان من اهم ما صدر تجميعا وتنسيقا لما قيل ، **كتاب مجاهد عبد المنعم مجاهد** ، وعنوانه **« سارتر — عاصفة على العصر »** .

وبديهى أننا لم نترجم ولم نلخص ولم نؤلف لنقف من هذا كله فى صمم ، بل كان لابد أن تسرى العصارة فى مداد الأقلام عند طائفة من كتابنا ؛ وانى لأسوق من هؤلاء مثلا واحدا بارزا ، هو كاتبنا ، النابضة كتابته بكل ما فى حياتنا المتوثبة المتطورة من نبض سريع ، الأستاذ **أنيس منصور** ، وانى لأفتح كتابه **« يسقط الحائط الرابع »** لأقرأ فى راس أولى مقالاته قوله : « ان كل فلسفة لا تقاوم الجوع فى العالم ، لا تساوى وزنها ورقا .. ان كل كاتب لا يتعذب عند رؤيته لطفل جائع ، هو كائن قد صفى حسابه مع ضميره ، ومع مسئوليته ، كاتبا وانسانا » — اقرأ له هذه البداية ، فأهتف لنفسى : هذا كاتب قد تدفقت السارترية فى دمائه .



٢

لقد صبرت على قلق خلال الأسطر السابقة ، وانى لموقن انها لم تشتمل من جهود الجاهدين الا لمحات موجزة سريعة ، هى أشد ما تكون تقصيرا وقصورا ، وموقن كذلك ان مئات القراء سيهمسون لأنفسهم وهم يقرءون : لماذا لم يذكر فلانا وفلانا ممن بذلوا جهدا فى الفلسفة السارترية ترجمة او تعليقا ؛ ولكننى — فضلا عن قلة المامى بكثير جدا مما كتب فى هذا السبيل — قد كنت على قلق يدفعنى الى الاسراع ، حتى اوضح ما اردته حين قلت ان اتجاهنا نحو **« العقل »** و **« الحرية »** فيه مشاركة واضحة للدعوة السارترية — عن قصد أو عن غير قصد — ، ذلك لأننى ارجح أن يسأل سائل : أتعد الوجودية بكل اشكالها نزوعا نحو **« العقل »** ؟ أليست مندرجة فى النزعات « اللاعقلية » حتى ليوصف العصر كله احيانا بانه عصر « اللامعقول » ؟ ان دارسى الفلسفة ليعلمون أن الفلاسفة ضربان متميزان — وان يكن أحدهما مكملا للآخر — ففريق منهم يتجه باهتمامه نحو « الحياة » الانسانية المتعينة المتجسدة فى أفراد الناس ، على حين يتجه الفريق الآخر باهتمامه نحو **« الفكر »** فى تجريده الذى لا لحم له ولا دم ولا قلب ولا تنفس ؛ أما الأولون فيجعلون مجرى التجربة الداخلية مدار بحثهم اساسا ، وأما الآخرون فمدارهم التصورات العقلية ؛ الأولون منهجهم حدسى والآخرون منهجهم بناء النسق الاستنباطى الذى يهبط فيه الاستدلال من المبدأ الى نتائجه .. الى آخر هذه الفوارق التى تميز فلاسفة الحياة من فلاسفة الفكر النظرى ؛ واذا كان سارتر — بحكم فلسفته الوجودية — من الفريق الأول ، ففيم القول بأن نزعتنا **« العقلية »** تقربه منا وتقربنا منه ؟

نعم ، لقد خشيت ان يلحظ قارئ عند قراءته للأسطر الأولى من هذا المقال شيئا من المفارقة ، فاردت ان اسرع الى بيان ما اعنيه ، وهو تلك العودة التى عاد بها سارتر — مع غيره من

فلاسفة العصر — الى ربط الوجود الانسانى « **بالوعى** » او « **الشعور** » بعد ان كانت الموجة الفرويدية قد ربطته باللاوعى او اللاشعور ؛ والحق ان الموروث الفلسفى كله تقريبا لم يخرج على هذا التقليد حتى جاءت مدرسة فرويد فشذت عن جادة الطريق ؛ فلم يكن الانسان عند ارسطو وسائر القدماء الا الكائن « **الناطق** » اى « **المفكر** » — والفكر والوعى مترادفان — ثم جاءت العصور الحديثة بادئة بابى الفلسفة **ديكارت** ، الذى اقام فلسفته على الكوجيتو المعروف : « **أنا أفكر فانا موجود** » اى ان الفكر الواعى هو شرط الوجود الانسانى ؛ وكذلك قل فى مسار الفلسفة التجريبية ، حين جعلت قوام المعرفة الانسانية انطباعات الحس ، فهى اذن « **واعية** » ؛ وتناول « **كانت** » المعرفة العلمية بتحليله الفذ ، فردها الى حدوس حسية ومقولات عقلية ، وكلاهما يكون الحياة الواعية ؛ وظهرت مدارس علم النفس التجريبى بشتى صورها ، لكنها اجمعت على ان تجعل « الوعى » قوام الحياة النفسية عند الانسان — الا صاحبنا فرويد وانصاره وتابعيه ، فقد ضرب ضربته التى دوت فى دنيا الثقافة بجميع ارجائها ، وما تزال تدوى وان تكن صائرة الى خفوت ، وهى ان الانسان حقيقته تكمن فى اللاوعى ؛ نعم انه يقيم النفس الانسانية من ثلاثة طوابق : يجعل الوعى احدها ، يأتى دونه شبه الوعى الذى يكمن فيه من ماضينا ما نستطيع أن نتذكره ؛ وهناك دون هذا وذاك يقبع اللاوعى الذى هو الاساس الخبىء فى تحريك الانسان ، فيما يرى **فرويد** .

ويجىء « عام الظواهر » على يدى **هوسرل** — أو « **الظواهرية** » أو « **الظاهراتية** » كما قد تسمى عند مختلف الكتاب عندنا — فيلفتنا نحو « **الوعى** » مرة اخرى ؛ انه يعود بنا الى ديكارت من جديد ، ولكن بعد اضافة هامة جدا ؛ فلئن كان الوعى مجرد الوعى عند ديكارت شرطا للوجود الانسانى (انا افكر اذن انا موجود) بغض النظر عن علاقة ذلك الوعى بما يشير اليه من اشياء هى التى تكون موضع الوعى منا ، فقد اكد هوسرل ان الوعى لا يكون الا وعيا بشىء ، فاذا قلنا ان ثمة وعيا بكرا خالصا نحدسه فى ذواتنا من داخل ، فقد قلنا حتما وبالضرورة ان ثمة اشياء وحالات هى التى نعيها بذلك الوعى ، ومن ثم يتحتم وجود « **الآخر** » مع وجودنا الواعى .

وليس هوسرل و « **علم ظواهره** » هو موضوع حديثنا ، لكنه سارتر الذى تبع هوسرل فيما ذهب اليه من ان الجذور الأولية فى حياتنا النفسية

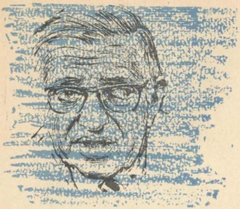


انما هى « الوعى » — ولا ذكر للاوعى الذى تعلق به فرويد ومدرسته — وعلى سبيل المقارنة نقول ان ديكارت كان يعلق الوجود على الفكر — اى الوعى — فجاء سارتر ليعلق الفكر — اى الوعى — على الوجود ؟ فديكارت بمثابة من يسالك : هل انت ذو فكر ؟ اذن فانت موجود ولا شك فى وجودك ، واما سارتر فبمثابة من يسالك :هل انت موجود ؟ اذن فانت ذو فكر ووعى .

واعود الى علاقتنا الفكرية بسارتر ، فاقول ان اهم عوامل نهوضنا الفكرى منذ الأفغانى ومحمد عبده ، والى يومنا هذا ، هو اخراج الناس من حياة لاواعية او شبه واعية ، الى حياة واعية ، قوامها الاحتكام الى العقل واحكامه ؛ وانظر الى حياتنا الفكرية اليوم ، تجد كلمة « التوعية » مترددة فى كل مجال ، ادراكا منا لضرورة الارتكاز على « الوعى » الصاحى المفكر المتنبه اليقظان ؛ وهذا الاهتمام بالوعى دون اللاوعى ، هو ما قصدت اليه حين ربطت بين حياتنا الفكرية ودعوة سارتر .

٣

واما الدعوة الى الحرية فاوضح من ان نلجأ فى أمرها الى تحليل ، لكننا نلاحظ أن دعوتنا الى الحرية كانت سطحا بغير قاع ، ومن هنا كان اهتمامنا بفلسفة الحرية الانسانية عند سارتر ، لأنها فلسفة تعطينا القاع الذى نرتكز عليه ؛ فلمن شاء ان يقلب ما شاء فيما أنتجناه منذ الأفغانى الى اليوم ، ولن يجد الا دعوات متلاحقات الى التحرر من هذا وهذا وذاك ، والحرية فى هذا وهذا وذاك ، حتى لأكاد أقول ان أدباءنا ومفكرينا لم يكن لهم شاغل أساسى الا موضوع الحرية من



شتى وجوهها وفى مختلف تطبيقاتها ؛ وحتى الدعوة الى العقلانية كانت فرعا من الدعوة الى الحرية ، لأن الاحتكام الى العقل هو ضرب من التحرر من قيود الجهل ومعوقاته .. دعونا الى الحرية السياسية ، والى حرية المراة ، والى حرية التعليم ، والى حرية الأديب ، والى حرية الباحث والى الحرية الاقتصادية أخيرا ، بمعنى الا يكون العائق الاقتصادى حائلا دون الانسان فى طريق سيره وطموحه ، ما أمكن ذلك .

والى فى هذه المناسبة لأذكر ما قاله سارتر فى كتابه « ما الأدب ؟ » اذ يقول ان للكاتب موضوعا واحدا هو موضوع الحرية ، يقول « .. فليكن المؤلف كاتب رسائل او مقالات او هجاء او قصصيا ؛ وليقتصر فى حديثه على عواطف فردية او ليهاجم نظام المجتمع ، فهو فى كل احواله الرجل الحر ، يتوجه الى الأحرار من الناس ، وليس له سوى موضوع واحد ، هو الحرية » (ص ٧٦ من الترجمة العربية) — اقول انى لأذكر هذا القول من سارتر ، واقرنه بما فعلناه خلال قرن كامل ، فاعلم ان قوله يصف فعلنا .

وهل اترك هذه المناسبة دون ان اذكر شيئا عن هذه الأحكام القاسية التى قضى بها الأستاذ فتحى رضوان فى كتابه الأخير « عصر ورجال » على مفكرينا وادبائنا فيما بين الحربين ، بالعجز عن ان تكون لهم نظرات شاملة لشىء من الأشياء



الأدبية والسياسية او الحياة ؛ يقـــول عنهم : « كان الأمر عندهم تنقلا بين الشخصيات والأفكار والكتب ، وكان ما يصدر عنهم انطباعات سريعة ، من قراءات لا تستولى عليهم ، ولا تملأ حياتهم ولا وجدانهم ؛ وانما اقصى ما تستطيعه هـــذه القراءات ان تدخل الى نفوسهم نشوة الاعجاب بفكرة او بشخص ، ولكنها لا تلبث ان تنطفىء ليحل محلها اعجاب بفكرة اخرى وشخصية تالية .. ولذلك اذا فرغت من قراءة كل ما كتبه العقـــاد والمازنى وهيكل ، لا تعرف بالضبط ما الذى يريده اى منهم ، ثم لا تعرف الفارق بين الواحد منهم والآخر .. » (ص ٢٤) .

وانى لأجد هذا الحكم ظالما ، فانا اظن انى « اعرف بالضبط ما الذى يريده اى منهم » واعرف كذلك ان لا فرق بين احدهم والآخر ذلك لأنهم جميعا يديرون القول ــ اساسا ــ حول التحرر والحرية ، تحرر من قديم ، وحرية فى بنـــاء الجديد ، ولذلك كانوا فى هذا الوجه متشابهين جميعا ، لا ترى فارقا بين احدهم والآخر الا فى الزاوية التى اختارها والطريقة التى سلكها فى بلوغ الهدف ؛ نعم كتب هيكل عن روسو ، وكتب العقاد « الديوان » فى النقد ، وكتب المازنى حصاد الهشيم ، وكتب على عبد الرازق فى الاســـلام واصول الحـــكم ، وكتب طه حسين فى الادب الجاهلى ــ كل اولئك فى ســـنوات متقاربة من العشرينات ، وكلهم يستقل فى كتابته بمجـــال ، لكنهم جميعا يدعون بما كتبوا الى الحرية الأدبية والسياسية والعلمية والاجتماعية ، والا فهـــل تستطيع ان تقرا كتابا من هذه الكتب ، ثم تتركه بغير ان تنزع الى التحرر من هذا او من ذاك قليلا او كثيرا ؟

لا ، ان موضوع الكتابة الأدبية عندنا كان هو « الحرية » من شتى وجوهها ؛ لكن الذى نوافق عليه حقا ، هو أنه لم تكن فى أذهاننا عن الحرية فلسفة واضـــحة المعالم ؛ قد يقال : ان تعشق الحرية فطرة لا تحتاج الى فلسفة لكن الفطرة نفسها تصبح اقوى تحريكا حين تنتقل الى سطح الوعى اليقظان . وهذا هو ما تصنعه لنا فلسفتها ؛ وكان مما حبب الينا سارتر فلسفته فى الحرية ، اذا رأيناها ضرورية لسد الثغرة الموجودة فى كياننا الثقافى ؛ وقد تكون هناك فلسفات للحرية معاصرة غير فلسفة سارتر ، وربما نقلنا بعضها الى العربية كما نقلنا فلسفة سارتر ، وربما تأثرنا بها جميعا ، لكن ذلك لا ينفى ــ بل يؤيد ــ اننا اقبلنا على هذه الفلسفة بنفوس متفتحة وصدور رحبة ؛ ولست اريد هنا ان افصل القول فى فكرة الحرية الانسانية عند سارتر ، لأن مراجعها أمام القارىء كثيرة ، اقربها مقالات هذا العدد من مجلة الفكر المعاصر وحسبنا ان نذكر مسرعين ان ســـارتر يرادف بين الحرية والحقيقة الانسانية ، اذ الوجود عنده وجودان : وجود لذاته (وذلك هو الانسان) ووجود فى ذاته (وتلك هى الطبيعة) والوجود الاول حرية صرف ، والوجود الثانى متقبل لما تفعله تلك الحرية فيه ؛ وانك لتمسخ الانسان مسخا اذا انت جعلته « شيئا » يتقبل حرية سواه ، الى آخر ما ذهب اليه سارتر فى وجوديته .

٤

ولست أرى نقطة التقاء بين حياتنا الفكرية فى يومها الراهن وبين سارتر ، أقوى من القول بالأدب الملتزم ؛ فماذا يقول سارتر فى التزام الأديب ؟ انه بادىء ذى بدء يخرج الشعر من الالتزام الذى يعنيه ، ويقصر الالتزام على النثر وحده ، ولكى يوضح ذلك سأل سؤالين ، أجاب عن كل منهما اجابة مستفيضة ، سأل : لماذا نكتب ؟ ثم سأل : لمن نكتب ؟

فأما عن السؤال الأول فقد أجاب بأن الكاتب يكتب ليكشف عن حقيقة واقعة يعرضها أمام القارىء على صورة توحى له بأن يفعل ازاءها شيئا ؛ فاذا وصف حالة من حالات الظلم مثلا ، فهو لا يصفها ليزداد بها القارىء علما فحسب ، ولا ليزداد بفن الكتابة فيها متعة فنية فحسب ؛ بل يصفها لينشط القارىء بعدئذ للقضاء عليها ، « فاذا تناولت هذا العالم ، بما يحتوى عليه من مظالم ، فليس ذلك لكى أتأمل فى هذه المظالم فى برودة طبع ، بل لكى أردها حية بسخطى ، واكشف عنها وأبعثها مظالم على طبيعتها ، اى مساوىء يجب ان تمحى ، وبذا لا يكشف القارىء عن العالم فى عمقه الذى صوره فيه الكاتب الا بفضل بحث القارىء فيه وسخطه » (ص ٧٥ من الترجمة العربية) — اننا لا نتصور بحال ان يكون الكاتب كاتبا حقا ، اذا هو أجاز الظلم بما يكتبه ، اذ لا نتصور أن يستمتع قارىء بما يقرأ اذا ما وجد فيه استعباد انسان لانسان « فالكتابة طريق من طرق ارادة الحرية ، فمتى شرعت فيها — ان طوعا وان كرها — فانت ملتزم » (ص ٧٨)

خذ كاتبا من السود فى أمريكا ، هو رتشارد رايت (١٩٠٨ —) — ومن أشهر مؤلفاته قصة « ابن الاقاليم » (١٩٤٠) و « غلام أسود » (١٩٤٥) وهذا الأخير سيرة ذاتية للكاتب — خذ هذا الكاتب الأمريكى الأسود ، فماذا ينتظر منه ان يكتب فيه الا قضية السود فى أمريكا ؛ يقول عنه سارتر : « أو يستطيع امرؤ ان يفترض لحظة ، قبوله انفاق حياته فى التأمل فى الحق والجمال والخير الخالد ؟ فى حين تسعون فى المائة من سود جنوب الولايات المتحدة محرومون فعلا من حق التصويت فى الانتخاب ؟ . . انه اذا اكتشف أسود من سود الولايات المتحدة فى نفسه انه من الملهمين فى الكتابة ، فقد اكتشف فى نفس الوقت الموضوع الذى يكتب فيه » فلا مناص له من الكتابة فى مشكلة السود ، كتابة يوجهها الى فئة السود المثقفين اولا ، والى البيض المتعاطفين ثانيا ، ولذلك تراه يوجه الكتابة وجهة تؤدى غرضها فى تحريك هاتين الفئتين ؛ انه بداهة لا يكتب للبيض الذين يناصرون التفرقة العنصرية لأنهم لن يقرءوه ، ولا للسود الأميين ، لأنهم لن يقرءوه ، بل هو لا يكتب أساسا لمن هم خارج الولايات المتحدة ؛ وهكذا ترى ان الموقف قد حدد أمام الكاتب لا موضوع الكتابة فحسب ، بل حدد له أيضا نوع القراء الذين يوجه اليهم الحديث ، بالأسلوب الذى يقدر له أعمق التأثير فى نفوسهم ، وفى هذا اجابة عن السؤال الثانى .

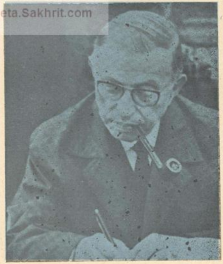
الا اننا اذ نرحب بالفيلسوف الفرنسى الكبير فى بلادنا ، فانما نرحب برجل قد التقينا معه فى كثير من الأهداف ، فنحن ندعو الى اليقظة الواعية كما يدعو ، وندعو الى الحرية كما يدعو ، وندعو — كما يدعو — الى أن يكون ذلك مشغلة المفكر والأديب .

زكى نجيب محمود



في البدء كانت الكلمة، وفي النهاية تجيء الكلمة أيضا.
سارتر

حياتي كلماتي ...



ولد جان بول سارتر يوم ٢١ يونيو سنة ١٩٠٥ وما زال حيا .. أي ما تزال هناك آراء أخرى جديدة لا نعرفها سوف نضيفها الى ما كتب . وهناك احتمال قائم وهو أن «يراجع» ما كتب . أو تناقض مع نفسه . فنحن لا نعرف ما الذى تفعله حريته .

ونحن عندما نقف أمام سارتر هذا الموقف فقد اخترنا له اعز الأفكار لديه . فهو الذى يرى ان الناقد يجب الا يكتب عن انسان ما زال حيا. لأنه ما دام حيا فالكلمة الأخيرة لم ينطقها بعد . ولكن بعد أن يطبق عينيه وأذنيه ، فمن حقنا ان نتناوله كأثر أدبى . كشيء . وبذلك يصبح النقد علميا .

ومع ذلك فسارتر نفسه أصدر كتابا ضخما عن الأديب جان جينيه . وهذا الكتاب يعتبر من أروع الأعمال النقدية في القرن العشرين . وجان جينيه ما يزال حيا ، لم يكمل رسالته بعد . ولكن سارتر تناول من حياة جان جينيه طفولته ، وأثر هذه الطفولة على

Ses Mots
Font Sa Vie
C'est une
Régle

هنا قاعدة

أنيس منصور

حياته وأثر جان جينيه على الطفولة لكل أبناء الطبقة المتوسطة . وسارتر اذن اختار جان جينيه الذى مات .. اى الطفل الذى كان فى يوم من الأيام . وكل طفولة لأى انسان هى مرحلة تمت . وكملت . ولا نستطيع أن نضيف اليها شيئا . ولا أن نحذف منها شيئا . **كل ما نستطيع هو أن نعترف بها أو ننكرها . أو نعيش فى الطفولة باعتبارها موقفا اجتماعيا ، من حريتنا الصغيرة فى هذا الموقف . فكل حرية هى حرية فى موقف . تتحدد بالنسبة للموقف. ويتحدد بها الموقف أيضا .**

فحياة سارتر كطفل هى الموقف النموذجى لكل من يريد أن يتناول حياته ..

وحتى الذين كتبوا عن حياة سارتر لم يفرقوا بين سارتر الانسان ، وبين سارتر الأديب أو الفيلسوف . فسارتر هو فلسفته . فسارتر هو رواياته ومسرحياته ومقالاته .

ولذلك جاءت كل الكتب التى تناولت حياة سارتر نوعا من البحث البوليسى عن وجه الشبه بين سارتر وبين شخصياته .. مقارنة مستمرة بين شخصية « **ماتيو** » فى رواية «**سبل الحرية**» بأجزائها الثلاثة .. وبين الفتى **فلورييه** فى قصة « طفولة رئيس » وبين الفتى **فرانس** فى مسرحية « **سجناء انطونا** » .. الخ .

ومن الممكن أن نجد هناك شبها . ولكن من الصعب ان نجعل الشبه تاما بين سارتر الفيلسوف وبين البطل **انطوان روكنتان** فى رواية « **الغثيان** » . وان كان سارتر قد أجرى على لسان هذا البطل كل افكاره الوجودية وكيف تفتحت له الدنيا معنى معنى .. وكلمة كلمة .. وكيف تحول البطل الى مرصد دقيق جديد وسط غابة من المعانى المنعشة .. وكيف شعر بالدوخة وبالغثيان والقرف والملل والضياع وسط هذا الأوركسترا الصاخب من المعانى البكر .. ولكن ليس من المستحيل أن يكون سارتر هو هذا الفتى ..

والناقد هنا يتحول الى قارىء كف أو الى احد علماء الفراسة ..

ولكن **أين سارتر الانسان** ؟ لا نجده الا بصعوبة ..

* * *

ولذلك ليس أمامنا الا أن نرجع الى ماكتبته صديقته الأديبة **سيمون دى بوفوار** . فقد كتبت الكثير عن سارتر الطالب والزميل والصديق والحبيب والانسان القلق والاستاذ .. ثم الزوج ..

وهى لا تصور فى مذكراتها الا جانبا من حياة سارتر . ولكن تفاصيل حياته ، ومشاكله اليومية الصغيرة ، لا تعرف منها الا القليل جدا . فهل حياة سارتر خلت من الأشياء الصغيرة ؟ هل حياة سارتر كانت كلها قضايا فلسفية ؟ نعم كانت حياته فكرا وبحثا عن أفكار جديدة .

ولم يكن سارتر يفرح بالعثور على شيء جديد . وانما كان يفرح جدا « **عندما يجد اسما** » لهذا الشيء الجديد .

فالتجربة الحية لا يهمه أن يشعر بمرارتها ، بقدر أن يستسلم لها ويمد يدها الى « **جيوب التجربة** » ينشل اسمها السرى وطريقة استعمالها .. وسيمون دى بوفوار تقول لنا : انها كانت مشغولة بمعانقة الحياة الحارة .. اما سارتر فكان مشغولا بالبحث عن تسمية لهذه التجربة . وعن قاعدة . لكل التجارب المماثلة ..

وليس أمامنا الا أن نرجع لبعض ماكتبه تلامذته . وتلاميذه مخلصون . ولا يرون فى سارتر الا فيلسوفا يتنفس فكرا . ويسرفون فى تقديسه . وبذلك يظلمون الفيلسوف . فهم يضيفون اليه صفات ليست فيه .. أو صفات تجعل منه انسانا آخر . ويمنعه الحياء أن يدافع عن نفسه ، مكتفيا بأن كتبه هى أوراق اعتماده . وانه ما يزال على قيد الحياة ، وفى امكانه أن يروى للناس الحقيقة .

ولم يكتب سارتر الا جانبا ضئيلا من حياته فى كتابه « **الكلمات** » . وفى هذا الكتاب يحكى لنا سارتر قصة اكتشافه للكلمة واللغة والكتب وعالم الأدب . وعرض لنا فى نفس الوقت البذور الأولى للفيلسوف سارتر ..

وفى كتاب الكلمات نجد أن سارتر قد صور لنا نوعا من الوجود « **اللغوى** » .. وطفولته ليست الا عشرات من الكتب : هى الأرض والسقف والجدران والنوافذ والهواء والسماء .. هذه الكتب هى دنياه بكل ما فيها من مثل عليا قديمة وجديدة . ومثل عليا يمكن تغييرها .. **حتى الله قد عثر عليه سارتر** . واحس أمام الله انه « **منبوذ** » . وانه لذلك من حقه ان يفعل كما يشاء ، فالله قد انكره قبل ان يعترف به سارتر ..

وطفولة سارتر هى المادة الفنية لرجولته ، ولفلسفته .. وفلسفة القرن العشرين كله .

فالوجودية ما تزال احد تفسيرات الحياة فى العصر الحديث . ولا يزال سارتر هو اهم معالم الحياة والفكر فى فرنسا .

وفى طفولة سارتر شعور واحد واضح . وقد ازداد عمقا ووضوحا بمرور التجربة . فسارتر ما يزال يشعر بالغربة فى هذا العالم . **فهو غريب فى العالم ، وهو غريب عنه أيضا . وفلسفة سارتر هى محاولة مستمرة لعقد صداقة مع هذا العالم . أو للتعارف .**

وسارتر هو الذى يتقدم عادة . وهو الذى يسأل وهو الذى ينتظر فى صمت جاد جدا أى جواب . ثم يعود يسأل وينتظر ..

وهذا الشعور بالغرابة بدأ عند سارتر الطفل شعورا بأنه يتيم ..

فقد مات أبوه وهو فى الثانية من عمره ..

وتزوجت أمه مرة أخرى وهو فى الحادية عشرة من عمره . وفى هذه الفترة عاش سارتر فى بيت جده . وجده من عائلة اشفيتسر المشهورة فى منطقة الالزاس الفرنسية الألمانية . ولم يجد سارتر اباه وانما وجد رجلا آخر هو : جده لأمه .. ولم يجد أمه وانما وجد مربية المانية .

لم يجد لعب الأطفال ، وانما وجد الكتب الكثيرة جدا . وكل كتاب من هذه الكتب هو مثل صندوق الأعاجيب ، ملىء بالأشخاص والمعانى والحيل والأكاذيب .. واكتشف ان الكاتب هو أكبر ساحر . فهو قادر على ان يخلق اشخاصا وحوادث وبيوتا وقصورا وكنوزا . وان القارىء يستطيع ان ينعم بكل ما ينعم به اغنى الأغنياء . واقتنع سارتر بأنه يستطيع ان يكون هو شخصيا صانعا للمعجزات . فى استطاعته أن يكتب . وقد كتب مئات الصفحات وهو فى الثامنة من عمره ، كتب قصصا قصيرة . ونظم قصائد سيريالية . ووضع مشروعا لمسرحيات يقوم هو بدور البطولة فيها .. واقام لنفسه حفلة تكريم باعتباره مؤلفا صغيرا . ثم تولى هو نقد اعماله الأدبية .. كل هذا فعله وهو دون العاشرة ..

وأصبح من المؤكد لديه أن « على بابا » ليس هو الانسان الوحيد الذى يستطيع بكلمة : افتح يا سمسم أن يجد نفسه أمام كنوز « ألف ليلة وليلة » .. وأن كل كاتب هو على بابا وهو كنوز ألف ليلة وليلة .. وهو مليون ليلة وليلة .. وأنه قادر على هذا كله .. وأنه سوف يكون هذا كله ..



ش . بودلير

ورغم هذا الثراء الأدبى والفنى فى حياة الطفل سارتر فانه كان مليئا بالوحـــدة .. بالعزلة .. فقد احس أنه وحده . وانه بلا أب . ولا أم . وانه يتيم . ولم يقبل **سارتر** أن يكون موضوع شفقة من احد . فقد كان يرفض اشفاق الآخرين عليه . حتى تصور بعض أقاربه أنه انسان شاذ . فهو لا يفتقد الأب أو الأم . وأحس سارتر أنه ليس مطالبا باحترام احد . وليس مطالبا بالتزام آداب السلوك ولا أصول العلاقات الاجتماعية . وليس أسهل من أن يســمعهم يهمسون : **ان أحدا لم يعلمه ذلك !**

ومعنى هذا أن أسرته قد أعفته من كثير من الآداب الاجتمـــاعية التى يجب أن يلتزمها كل طفل .. كل طفل له اب وله أم .

ولم يشعر سارتر الطفل أنه **يملك شيئا ..**

أو أن شيئا يملكه . فهو لا ينتمى الى أحد ، ولا أحد ينتمى اليه .. فهو ليس ابن فلان ، وليس فلان أباه ..

واستغرقه عالم الكتب . واستغرقه العالم الجديد الذى اكتشفه . وتحول الى « سندباد » والى « جيلفــر » والى « أليس » فى بـــلاد العجائب ..

وأحس بأنه ليس من الضرورى أن يكون للانسان أم . فالمربية تكفى ..

وليس من الضرورى أن يكون للانسان أب ، فالمدرس يكفى ..

وليس من الضرورى أن تكون للطفل لعبة جميلة ، فأى كتاب يكفى ..

وليس من الضرورى أن يعتمد الانسان على أبويه . ففى استطاعته أن يستقل عنهما . وان يفكر وحده ولوحده .

وسارتر كان طفلا غير عادى . بل انه لم يكن طفلا على الاطلاق . فقد دخل عالم الرجولة بسرعة . أو ولد رجلا . وفى نفس اللحظة التى اكتشف قدراته على التخيل والابداع ، أى على المشاركة فى الخلق ، اكتشف قدرته على الوقوف على قدميه : **أى على أن يكون حرا فى اختيـــار القيم التى تعجبه** . واذا اختارها أصبح مسئولا عن النتائج بعد ذلك .. اذن لقد اختار سارتر الهم فى سن مبكرة . فالحرية ثقيلة. لأنه لا حرية بلا مسئولية . والمسئولية عبء . وهذا العبء هم ثقيل .

فهو طفـل مهموم . وقد كبر الطفـــل . وما يزال الرجل مهموما ..

وسارتر لأنه من أسرة متدينة كاثوليكية ، فهو متدين ــ أو على الأصح ، فهو رجل اخلاقى . وفيه مثالية واضحة . فهو يرى أن موقفه هذا ، كطفل ، يجب أن يتخذه كل انسان . كل طفل والويل للطفل الذى لم يستغن عن أبويه وعن الشعور بهما فى سن مبكرة .

وليس غريبا أن يختار سارتر الشاعر بودلير نموذجا للدراسة .

فالشاعر **بودلير** مات أبوه . وتزوجت امه . ولكنه لم يفعل مثل الطفل سارتر . **وهذه غلطة وجودية فظيعة ، ولم يرحمه سارتر من النقد العنيف ..**

فبودلير كان قد تعلق بأمه . واعتمد عليها . ورأى فيها مصدر قوته . ووسيلته الى الوجود. فوجوده كان متطفلا على وجود امه . فلمـــا تزوجت امه ، أحس بودلير أنه ضاع . أن عملاته ليس لها رصيد . انه فى عالم فقد قوة الجاذبية.. أنه فى منطقة انعدام الوزن ..

لقد كان زواج أم بودلير تصفية للوجود .. كأن الدنيا كلها قد أصابها نزيف ..

ولذلك أحس بودلير انه لم يعد شيئا . لم تعد له قيمة . ولم تعد للدنيا كلها قيمة . وانه ليس لديه ما يعطيه . فلا اهمية له ، ولا اهمية لفنه ، ولا اهمية للعالم كله .. **لقد أصبحت الدنيا عبثا .. أو العبث نفسه !**

وغلطة بودلير — فى راى سارتر — هو أنه جعل من امه الها .. **جعلها المطلق فى دنياه ..**

ولذلك فعندما تزوجت امه أحس انه بلا اله!

وكان فى استطاعته أن يقرر أن أمه قد فقدها . وفى نفس الوقت يختار ان يعيش بنفسه . وأن يعتمد على نفسه . وان يختار قيمه الأخلاقية .

ولكن بودلير ، لكى يعفى نفسه من اعباء **المسئولية ، قرر أن يظل صغيرا . قرر الا يكبر . الا ينضج . أى أن يظل معتمدا على أمه .**

وهذا الاعتماد على امه ، جعله غير حر .. اى جعله غير مسئول . فبودلير هو الذى رفض الحرية ورفض المسئولية .. **واختار أن يظل « عالة » على امه** .. اى ان يظل يفتقد ثديها ليرضعه . وعُندما لا يجد ثدى امه يتوهم ان هناك ثديا . وهذا الوهم يؤكد أنه طفل . وانه حريص على ان يكون طفلا . وعلى أنه يرفض حريته !

وعندما تناول سارتر أديبا آخر هو جان جينيه ، جعله نموذجا للفنان الوجودى ..

فجان جينيه لقيط . لا يعرف له أبا ولا اما . وهو لص ايضا . وعندما وصفه الناس بانه لص . قرر أن يكون كما اراد الناس وبلا خجل . وهو شاذ جنسيا . وعرفه الناس بانه شاذ . فقرر ان يظل كذلك . **فهو يواجه الناس بما يخجل منه الناس عادة .**

وجان جينيه يتيم الأبوين . يتيم الأسرة . يتيم الطبقة . فهو انسان قرر أن يضع قيمه بنفسه . سواء كانت هذه القيم خاطئة أو سليمة . فهو الذى قررها . وهو الذى اختارها . والتزمها . وواجه الناس بعد ذلك بشجاعة ، فهو لم يهرب من حريته فى ان يختار . وهو يرحب بالشعور باليتم ، لأنه يحرره من قيود الآب والأم والأسرة والعائلة والطبقة .

وقد تناول سارتر هذا الموقف فى قصة قصيرة له نجد فيها البطل يتهمه الناس بانه يكره اليهود .. ويواجه الناس بأنه يكره اليهود فعلا وينضم الى الحزب الفاشستى . وبذلك يتأكد موقفه فى مواجهة الناس فاذا وصمه الناس بعيب ، فانه يرد الوصمة الى الناس بأن يتمسك بها . فالناس لا يخيفونه . وفى استطاعته أن يكون أقوى من الناس . بأن يستعير منهم الشجاعة ويتمسك بعيبه ويواجههم . وهو يواجههم باختياره لقيمة أخلاقه .. **هذه القيمة تصدم الناس . ولكنها حريته التى اختارت موقفا ..**

ولأن سارتر رجل أخلاق ، أى مفكر أخلاقى، فهو يرى أن الحرية تؤكد المسئولية . وأن المسئولية ليست فردية . وانما هى اجتماعية أيضا . فالذى يختار ، يختار لنفسه ، ويختار لكل الناس ايضا . أى أنه يعمل ما يجب أن يعمله كل الناس ..

ومن هنا كانت الحرية الأخلاقية ايضا ..

واذا كان بعض الفنانين قد اختاروا شذوذهم ، فسارتر لا يحبذ الشذوذ ، ولكن يحبذ شجاعة الاختيار ، وشجاعة المسئولية . وشجاعة المواجهة ..

ومرة ثالثة يواجه سارتر موقفا من اليتم الغريب : صديقته سيمون دى بوفوار ..

فهى فتاة من اسرة متدينة . لها اب ولها أم. ولها طبقة اجتماعية ثرية . وهى مختلفة عنه تماما . وهى فى نفس الوقت محرومة من كل حريات الأيتام واللقطاء . فهى مشدودة الى مثاليات الأب الكاثوليكى ، والى أخلاقيات الأم المتدينة . ومربوطة من انوثتها . وعندها شعور طبقى .

وسارتر نفسه يرى أنه ليس يتيما . وانما يرى أنه لقيط . **وهو لقيط مثالى . لأنه ليس بالفعل لقيطا . ولكن هذا هو شعوره ، فهو**



ج . جينيه

لم ير أباه . ولم يشعر بأمه . وهو غريب فى بيت لا يملك فيه شيئا ، ولا يملكه فيه أى شىء .

والفرق بين سارتر وبين جان جينيه . أن سارتر اختار أن يكون لقيطا . أما جان جينيه فقد وجد نفسه لقيطا . وأصر على أن يعامله الناس كلقيط ..

أما سيمون دى بوفوار فقد اختارت هى الأخرى أن تكون « لقيطة » فاحتقرت كل الأخلاقيات العائلية والطبقية . وعاشت حياتها . وقررت أن تتزوج سارتر . ولكن بغير وثيقة . فهى لا تحترم اخلاقيات طبقتها . ولا مثاليات امها او ابيها . او اهلها أو دينها .

فاختارت هى أيضا أن تكون لقيطة مثالية .. وليس سارتر هو وحده اليتيم أو اللقيط ، وانما الانسان . كل انسان . فالانسان وحده على هذه الأرض . وعليه أن يكتشف بنفسه كل ما فى الدنيا من قوانين ومن معان . لا أحد يساعده . وانما هو وحده .. وكأنه سقط من كوكب آخر .

والعالم الذى نعيش فيه غريب عنا . ونحن غرباء عنه أيضا . والأشياء التى حولنا بعيدة . وليس لها معنى . وانما نحن الذى نعطيها المعنى . ونحن الذى نختار لها الطعم . والوزن . والجمال والضرورة .

ولأن كل ما فى الدنيا ليس ضروريا ، ولا نحن ضروريون أيضا ، فمن الممكن الا يكون هذا العالم . ومن الممكن الا نكون نحن أيضا . ففناء كل شىء ممكن . بل الفناء هو الحقيقة المؤكدة . وهذا هو الشىء المؤكد الوحيد . ولذلك فنحن لا نعرف ماذا سيحدث لنا أو لغيرنا . نحن لا نعرف . فالوجود مخيف . لا امان فيه . ولا أمان له . بل ان الانسان يحس دائما أن الوجود سيمسك به من الخلف . وانه سيجد نفسه موجودا بصورة مباغتة . وهو لذلك يرى أن يواجه الوجود . **أن يواجه الدنيا . لا أن تواجهه الدنيا ..**

هذه التعرية للوجود ، او التعرية لنا فى مواجهة الوجود قد صورها سارتر فى اروع صورة فى الأدب العالمى فى رواية « **الغثيان** » .

ولا شك ان الوجود الانسانى بهذه الصورة رهيب مخيف .. تماما كالعالم الذى يراه طفل يتيم ويقرر انه وحده قادر على ان يكون أبا وأما والها لنفسه !

ولم يفلح سارتر فى ان يتخلص من مخاوف الطفولة .. مخاوف الغربة فى هذا العالم . بل انه كثيرا ما أحس بأن هناك أشباحا تطارده . هذه الأشباح على شكل أسماك مفترسة . وكثيرا ما سقط على فراشه يلهث خائفا .

وخافت **سيمون دى بوفوار** على سارتر ان يصاب بالجنون . ولكن سارتر حاول أن يتخلص من هذه المخاوف بأن يخلعها على شخص فرانتس فى مسرحية « **سجناء أنطونا** » .. ففى هذه المسرحية نجد أن فرانتس هذا يتخيل محكمة من الأسماك المتوحشة تستجديه وتحكم عليه بالاعدام ..

ولكن هذه الأسماك لم تختف بعد من خيال سارتر . فهو ما يزال فريسة للمخاوف والهموم .. ولكنه — كأى طفل عملاق — قرر ان يواجه طفولته . وأن يواجه شعوره بالغربة ، وأن يملأ الدنيا بالمعانى والعلاقات ، وأن يختارها ..

وليست طفولة سارتر الا بداية للخيوط الذهبية الحريرية الملتهبة أيضا ..

اما كيف تحولت الخيوط بعد ذلك .. وكيف اصبحت ، فهذه بقية حياة سارتر .. وما حياته الا كتبه .. فقد كانت — وما تزال — **دنياه كلمات تعيش على كلمات ..**

ففى البدء كانت « الكلمة » .. وفى النهاية تجىء الكلمة أيضا !

أنيس منصور



س . دى بوفوار



مصطلحات سارتر الفلسفية

(١) الفنومنولوجيا (= علم الظاهريات) Phénoménologie :

هذا المصطلح يعنى — من الناحية الاشتقاقية — علم أو مذهب الظواهر . وأول من استخدمه هو الفيلسوف الالمانى **لمبرت** (١٧٢٨ — ١٧٧٧) . ثم استخدمه بعد ذلك **هيجل** للدلالة على المراحل التى يمر بها الانسان ، ابتداء من المعرفة الحسية ، حتى يصل الى المعرفة المطلقة ، أى الشعور بالروح . لكن **هسرل** هو أول من أطلق هذا المصطلح علما على فلسفة قائمة بذاتها ، تتضمن ميتافيزيقا متميزة عما عداها . **أما سارتر فلم ينظر الى الفنومنولوجيا على أنها فلسفة بقدر ما هى منهج** ، استعان به فى اقامة ما أطلق عليه اسم « علم النفس الظاهرياتى » فى مستهل تطوره الفكرى ، واستعان به أيضا فى اقامة مذهبه الفلسفى الذى أسماه « بالانطولوجيا الظاهرياتية » . ويقصد سارتر **بعلم النفس الظاهرياتى** : دراسة الظواهر النفسية أو وقائع الشعور دراسة وصفية مباشرة ، لا تعتمد على الأفكار والنظريات السابقة . ولابد أن يصحب هذا الوصف محاولة لادراك ماهيات الظواهر ومعانيها ، والا لما اختلف المنهج الظاهرياتى عن المنهج الاستبطانى التقليدى . أما **الانطولوجيا الظاهرياتية** فيقصد بها سارتر « وصف ظاهرة الوجود كما تتجلى » ، أى دون وسيط » .

●

(٢) الرد Réduction : معناه اختزال الظاهرة بارجاعها الى ما هو أساس حد وجوهرى فيها ، وتنقيتها من الاعراض والنوافل . وبعد أن يقوم الفيلسوف بالرد الفلسفى ، وهو ذلك الذى يحول انتباهنا من النظريات المتعلقة بالأشياء صوب الأشياء ذاتها ، تبقى أمامه مرحلتان من الرد : الأولى تسمى **بالرد الماهوى أو الصورى** réduc ion eidétique : وهو «تجاوز الظاهرة العينية الى ماهيتها» (الوجود والعدم . ص ١٨) . أما المرحلة الثانية فهى **الرد الفنومنولوجى** réduction Phénoménologique ، وهو وضع العالم بين قوسين ، أى تعليق الحكم على العالم الواقعى الذى نعيش فيه . وهذا الرد يسمى أيضا بالرد الترنسندنتالى ؛ لأنه لا يتبقى فى النهاية سوى الأنا الترنسندنتالية التى لا تقبل الرد . ولئن كان سارتر يأخذ بالرد الماهوى ، فانه يرفض الرد الفنومنولوجى الذى قال به هسرل ؛ ذلك أن الوجود أو العالم معطى — دائما — من قبل ، والانسان ما هو الا موجود — فى — العالم . وهذا النقد الذى وجهه الى الردالفنومنولوجى ، أورده بالتفصيل فى بحثه : « علو الأنا » .

●

(٣) الظاهرة Phénoméne : هى المعطى المباشر للتجربة منظورا اليه فى وجوده الحقيقى الخاص . « انها لا تشير ، من فوق كتفها ، الى وجود حقيقى يكون هو المطلق . ان الظاهرة هى ما هى مطلقا ، لانها تنكشف كما هى (الوجود والعدم ص ١٤) . « وطابع « الظاهرة » يأتى الى الوجود بواسطة ما هو — لذاته (أى الشعور أو الوعى) » (ص ٩٧٧) .

●

(٤) الشعور (أو الوعى) Conscience : « بين هسرل أن كل شعور أو وعى هو شعور (أو وعى) بشىء ما . ومعنى هذا أنه لا يوجد شعور ليس وضعا لموضوع عال ، أو اذا شئنا ، الشعور ليس له « مضمون » ... ان المنضدة ليست « فى » الوعى ، حتى ولا على أساس الامتثال . بل المنضدة « فى » المكان ، الى جانب النافذة ، الخ ... وليس كل شعور معرفة (فهناك شعور انفعالى ، مثلا) ، لكن كل شعور عارف لا يمكن أن يكون معرفة الا بموضوعه » (الوجود والعدم ، ص ٢٣) . ومعنى أن الشعور شعور بشىء ما هو « أن العلو تركيب مؤلف للشعور ؛ أعنى أن الشعور يولد متوجها الى موجود ليس اياه » (ص ٢٨) . « ووجود الشعور ، من حيث هو شعور ، هو الوجود على مسافة من ذاته كحضور لذاته » (ص ١٥٩) .



Termes Philosophiques de Sartre.

(٥) الوجـــود L'Etre :
«الوجودموجود ، الوجود هو فى ذاته ـ والوجود هو ما هو » والوجود عند سارتر يشمل الموجود ـ فى ـ ذاته والموجود ـ لذاته ، وان كان الأخير ما هو الا اعدام للأول .

(٦) الموجـــود ـ فى ـ ذاته (أو ما هو ـ فى ـ ذاته) L'en-soi :
هو العالم ، هو المادة ، « لكن اذا كان الوجـود فى ذاته فمعنى هذا أنه لا يحيل الى ذاته ، مثـل الشعور (بـ) الذات : فان هـذه الذات موجودة ... والواقع أن الوجود معتم بالنسبة الى ذاته لهذا السبب عينه ، وهو أنه ممتلىء بذاته » (ص ٤٣)

(٧) الوجود ـ لذاته (أو ما هو ـ لذاته) Le Pour-soi : هـو الشعور منظورا اليه فى ذاته ، كما لو كان فى حالة انعزال ، « وقانون وجود ما هو من أجل ذاته ، كأساس أنطولوجى للشعور ، هـو أن يكون هو نفسه على شكل الحضور للذات .. والحضور للذات يفترض أن شقا غير ملموس قد اندس فى الوجود . فان كان حاضرا لذاته ، فذلك لأنه ليس ذاته تماما . والحضورانحطاط مباشر للتطابق ، لأنه يفترض الانفصال» (ص١٥٧ ـ ١٥٨) « وان ما هو ـ لذاته من حيث أنه ليس ذاته هو حضور ذاتى يعوزه نوع من الحضور الذاتى (أى حضـور ما هو ـ فى ـ ذاته ، الذى هـو التطابق) ؛ ومن حيث أنه اعواز لهذا الحضـور فانه حضـور ذاتى » (ص ١٩٣) . « والوجود ـ لذاته هو الوجود الذى هو بالنسبة الى ذاته نقصه فى الوجود . والوجود الذى ينقص ما هو لذاته هو ما هو ـ فى ـ ذاته ... وهكذا نجد أن الآنية (= **الموجـــود الانسـانى) رغبة فى الوجود ـ فى ذاته ... ومن حيث هو** شعور يريد أن يكون له عدم قابلية النفوذ والكثافة اللامتناهية لما ـ فى ـ ذاته ... ليصير فى ـ ذاته ـ لذاته . وهذا المثل الأعلى هو الذى يمكن أن نطلق عليه اسم الله » (ص ٨٩٢ ـ ٨٩٣) .

(٨) الوجود ـ للغير (أو ما هو ـ للغير) Le Pour-autrui :
هو الشعور منظورا اليه من حيث علاقته بالآخرين . والآخر ، عنـد سارتر ، يتعارض مع الأنا . « لكنه ، مع ذلك ، ضرورى لوجـودى ، بل ضرورى لأن أعرف أن لى انية خاصة بى » (الوجودية نزعة انســانية ص ٦٧) . « وانى فى حاجـة الى توسـط الغير كيما أكون من أنا » (الوجود والعدم . ص ٤٧٩) .

(٩) العـــدم Néant : **هـو** السلب الجذرى للموجود فى مجموعه . وقد اشاع هيدجر هذا المصطلح بهذا المعنى . وعنه أخذه سارتر . « ان العدم . الذى ليس شيئا » لا يمكن أن يكون له غير وجود مستعار : بأنه يستمد وجـوده من الوجود ... والاختفاء التـام للوجـود لن يكون مجىء حكم اللاوجـود ، بل الاختفاء المساوى للعدم : « ليس ثم لا وجود الا على سطح الوجود » (ص ٦٩) . وهناك ما يسميه سارتر **بالاعدام أو التعـــديم** néantisation ، وهو ليس الافنـاء ، وانما هو غض النظر ، أو عدم الالتفات الى الأشياء كما لو كانت غير موجودة . « اننى حين أدخل هذا المقهى ، للبحث عن بطرس ، يحدث تنظيم تركيبى لكل الأشياء فى المقهى كأساس عليه يعطى بطرس بوصفه ينبغى أن يظهر . وهذا التنظيم للمقهى على هيئة أساس هو الاعدام الأول » (ص ٥٩) .

(١٠) المسلوبات Négatités :
مثل الغياب ، والتغير ، والاستحالة ، والنفور ، والأسف ، الخ ، « فهذه الوقائع ليست فقط موضـوعات للحكم ، لكنها تعانى وتهاجم وترهب ـ الخ من جانب الموجود الانسانى ،

ويسكنها السلب في تركيبها الباطن ، وكان ذلك شرط ضروري لوجودها . ونحن نسميها المسلوبات » (ص ٧٦) .

(١١) الحرية : Liberté

« ان حريتي ليست صفة مضافة أو خاصية من خصائص طبيعتي ، انها تماما نسيج وجودي » (ص ٧٠٢) .

(١٢) الامكان : Contingence

طابع ما هو ممكن ، أعني ما ليس ضروريا ، الذي لا يملك مبدأ وجوده في ذاته . « ان ما هو جوهري (لادراك الغثيان) هو الامكان . فما أريد أن أقوله هو أن العالم ليس واجب الوجود . انه عرض زائل . فان توجد هو ، ببساطة ، أن تكون ــ هناك . والموجودات تظهر وتنبثق ، وتتقابل ، لكن لا يمكن أبدا أن نستنبطها استنباطا ضروريا . لا شك أن هناك أناسا يدركون ذلك . ويحاولون أن يقهروا هذا الامكان العرضي باختراع موجود واجب الوجود ، ضروري ، وعلة ذاته . بيد أن موجودا ضروريا من هذا القبيل لا يستطيع أن يبرر الوجود : ان الامكان ليس مظهرا يمكن القضاء عليه ، انه المطلق ، وبالتالي **المجانية (= العفوية) التامة** La gratuite Parfaite . فكل شيء مجاني ، هذه الحديقة ، وهذه المدينة ، وأنا نفسي » (الغثيان . ص ١٧١) .

(١٣) الكوجيتو : Cogito

هو « أنا أفكر ، فأنا ذن موجود » (ديكارت) . وعند بعض الوجوديين أن التجربة الأولية والأساسية ليست هي تجربة الوجود ، كما كان الحال في الفلسفة التقليدية ، وانما هي تجربة **نقص الوجود** manque d'être (تجربة العدم ، والقلق ، و «الوجود من أجل الموت» في فلسفة هيدجر ، وتجربة الغثيان والعبث عند سارتر) . وبناء على هذا ، نستطيع أن نتكلم عن كوجيتو وجودي . » هذا الكوجيتو الجديد هو كوجيتو القلق والحصر ، ان جاز هذا التعبير » (لا فل : مدخل الى الانطولوجيا ، ص ٣٦) .

(١٤) الكوجيتو السابق على التامل

وعند سارتر نوع من الكوجيتو يطلق عليه اسم « **الكوجيتو السابق على التامل** » ، ويقصد به المعرفة العادية والمباشرة (مثلا ، انني أعرف المنضدة ، أو أعرف بطرس) ، وهو يختلف عن **التامل الحقيقي** ، وهو العملية التي أتأمل بها أفعالي ومعرفتي (مثلا ، انني أعرف انني أعرف المنضدة ..) . وعلى هذا ، فالكوجيتو الديكارتي تأمل خالص حقيقي .

(١٥) وقائعية : Facticité

طابع لما هو واقعة ، دون ضرورة ولا سبب . « الوقائعية .. معناها كون الأشياء هناك فقط كما هي ، دون ضرورة ولا امكانية للوجود على نحو آخر ، واني هناك من بينها » . (الوجود والعدم . ص ٨٦٦) . «ان ديكارت ، في لحظة الكوجيتو ... قد أعلن عن امكانه العرضي وعن وقائعيته ، وعن لامعقولية وجوده ــ هناك son etre-la » (المواقف . الجزء الأول . ص ١٥٨) .

(١٦) الموقف : Situation

انغماس الانسان في العالم . « اننا لا نظهر أولا كي يلقى بنا فيما بعد في أعمال . بل وجودنا هو مباشرة « في موقف » ، أي انه ينبثق في أعمال ويدرك نفسه أولا من حيث انه ينعكس في هذه الأعمال » (الوجود والعدم . ص ١٠١) . « ان الموقف ، وهو نتاج مشترك لامكان ماهو ــ في ــ ذاته وللحرية ، ظاهرة غامضة فيها يستحيل على ما هو ــ لذاته أن يميز نصيب الحرية ونصيب الوجود الخام » (ص ٧٧٤) .

(١٧) الالتزام : Engagement

« انني لا أستطيع أن أوجد الا ملتزما . والتزامي لا يرضى بأن يكون واضحا مرة واحدة والى الأبد : ذلك أن الاختيار الحر الذي أقوم به نيابة عن نفسي ، ليس حلا نهائيا ، بل هو نقطة ابتداء لمشاكل جديدة » (جانسون : المشكلة الخلقية وفكر سارتر . ص ٣٥٢) .

(١٨) الاغتراب (= الاستلاب) Aliènation : هيجل هو أول من أطلق هذا المصطلح للدلالة على عملية تخارج extériorisation الروح وتحققها الحضارة المختلفة : من دين الى فن الى سياسة الى فلسفة ، وكذلك تحققها في الطبيعة ، بحيث تصير هذه الأشياء جميعا وكأنها أمور أخرى غريبة عن الروح ــ وبعد ذلك استخدم فويرباخ هذا المصطلح للدلالة على ضياع الانسان فيما يخلقه من نظم فكرية ، خاصة الدين ، لذلك قال بأن الدين من صنع الانسان . ولقد أخذ ماركس هذا المصطلح وطبقه على مجال الحياة الاقتصادية ، ويدل على ما تقوم به الطبقة الرأسمالية المستغلة من استلاب لطاقة العمال ، الطبقة المستغلة ، على العمل . أما سارتر فالاغتراب عنده ما هو الا انعدام الحرية الانسانية ، ونظرة الغير ، في نظره ، عامل من عوامل الاغتراب على المستوى الفردي . والقهر والاستبداد والتعذيب والاستعمار كلها من عوامل الاغتراب على المستوى الجمعي .

(١٩) التشيؤ : Réification

استخدم هذا المصطلح ماركس وجورج لوكاتش ويقصدان به أن الانسان يعيش حياته في المجتمع الرأسمالي كأنها سلعة تطرح في سوق العمل والانتاج ، أي يعيش كما لو كان شيئا جامدا ، وعلى نحو لا انساني . والتشيؤ في فلسفة سارتر يظهر على أنحاء شتى : فهو يظهر بوصفه استلابا لعالمي وحريتي خلال الآخر ، وبوصفه استسلام ما هو ــ لذاته وخضوعه للأساليب المقننة للحياة اليومية ، وبوصفه قابلية للفرد للتبادل . وحالة التشيؤ تبدو في فلسفة سارتر على مستويين مختلفين :

١ ــ على مستوى الوجود الفردي بوصفه « موقف رغبة جنسية » .

٢ ــ على المستوى التاريخي ــ الاجتماعي من حيث هو الموقف الثوري للبروليتاريا . وقد ناقش المستوى الأول في « الوجود والعدم » ، أما الآخر فقد ناقشه في « نقد العقل الديالكتيكي » . انظر : الاغتراب ، والتموضع .

(٢٠) **التموضع** objectivation :

هو العملية التى بها يكون الانسان شيئا او موضوعا ، ويتحقق ويتخارج فى الطبيعة بواسطة العمل . وقد اتفق سارتر مع ماركس فى أن هيجل قد خلط بين التموضع مفهوما بهذا المعنى ، وبين الاغتراب من حيث هو العملية التى بها يصبح هذا الانسان غريبا عن ذاته ، والتى بها يجد نفسه فى عمله « آخر سواه » un autre que soi أو بالاحرى لا يجد ذاته ، ولا يستطيع أن يتعرف على نفسه . وهذا النقص فى التعرف ، أو عدم التعرف على الذات فى تخرج الذات ، هو الشقاء الاكبر للانسان . ويرى سارتر ، مع ماركس ، أن التموضع ليس فى ذاته شقاء ؛ لأن الانسان بتموضعه وتخارجه ، يحول الطبيعة ويعمل على تأنيسها ، لكن عندما يستلب هذا العمل من الانسان ويوجه ضده ، فعندئذ يكون التموضع اغترابا أو استلابا .

(نقد العقل الديالكتيكى . ص ١٨ – ١٩).

(٢١) **البراكسس (= العمل)** Praxis : كلمة يونانية تعنى الفعل أو الممارسة أو التطبيق العملى . وتقال فى مقابل النظر . ويطلق الماركسيون هذا المصطلح للدلالة على مجموع المناشط التى تهدف الى تغيير البناء الاجتماعى ، طبقا لشعارهم الذى يقول « بأن الفلاسفة لم يفعلوا شيئا سوى أن فسروا العالم ، بينما المهم هو تغييره . » أى انهم لا يريدون للفلسفة أن تكون نظرا ، بل عملا ، واداة للفعل . والبراكسس عند سارتر « يتجلى مباشرة بغاياته : فالتحديد المستقبل لمجال الممكنات يوضع منذ البداية بعملية تجاوز اسقاطى للظروف المادية ، أعنى يوضع بمشروع » نقد العقل الديالكتيكى : ٥٤١ وأحيانا يستخدم سارتر مصطلح البراكسس كمقابل للمصطلح اليونانى « **الاكسس** » exis (= الطريقة الثابتة للوجود ، أو الأسلوب أو الموقف الدائم فى الوجود) . « الفعل (Le faire) هو بالنسبة لنا ، مجلى الوجود ... فعلينا أن نتخلى عن أدب المواقف الدائمة exis كيما نفتتح أدب البراكسس ، أدب العمل » (المواقف ، الجزء الثالث ، ص ٢٦٥) .

(٢٢) **المشروع** Praojet : عند الوجوديين هو ما يتجه نحوه الانسان وما يؤلف وجوده الحق (عند هيدجر : الموت) . وهو عند سارتر اختيار الانسان لأسلوبه فى الحياة ، وهو السلوك حسب غاية مقبلة يتصورها ويستبقها بالفكر . « وهكذا ، اذا جدفت فى النهر ، فلست شيئا آخر – لا هنا ولا فى عالم آخر – غير هذا المشروع للتجديف لكن هذا المشروع نفسه ، من حيث هو شمول لوجودى ، يعبر عن اختيارى الأصلى فى ظروف خاصة .. وهذا المشروع الأساسى .. لا يمكن اذن أن يخص الموت ولا الحياة ، ولا أى طابع خاص لأحوال الانسان ، فالمشروع الأصلى لما هو – لذاته لا يمكن أن يستهدف غير وجودنا ... ولا يتميز من وجود ما هو – لذاته . وما هو – لذاته هو وجود وجوده فى تساؤل فى وجوده على هيئة مشروع وجود ... ولهذا لا يمكن أن نرتفع الى أعلى من هذا ونلقى اللامر دور بينا حين نصل الى مشروع الوجود ؛ لأنه لا يمكن الارتفاع الى أعلى من الوجود . وبين مشروع الوجود ، والممكن والقيمة من ناحية ، وبين الوجود من ناحية أخرى ، لا يوجد أى فارق » (الوجود والعدم . ص ٨٨٩ – ٨٩١) .

(٢٣) **الغثيان** Nausée :

هو التجربة الميتافيزيقية الأساسية عند سارتر ، فمن خلال هذه التجربة يعانى الانسان ويدرك وقائعية الاشياء ووجودها الغفل ، الكثيف ، الأصم ، ويدرك أيضا الامكان العرضى للوجود ، وأنه عبث وغير ضرورى . وهذه التجربة الاساسية هى أصل جميع أنواع الغثيان التجريبية الملموسة . ويرى أحد الباحثين أن تجربة الغثيان وامكان الوجود ، كما عرضها سارتر فى رواية « الغثيان » مفتاح لا غنى عنه لفهم « الوجود والعدم » .

(فرنو : دروس فى الفلسفة الوجودية ص ١١٠) .

(٢٤) **التحليل النفسى الوجودى** Psychanalyse existentielle :

« انه منهج قصد به الى ايضاح الاختيار الذاتى – على شكل موضوعى بالدقة – الاختيار الذاتى الذى به كل شخص يجعل نفسه شخصا ، أى يعمل على أن يعلن لنفسه من هو » (الوجود والعدم . ص ٩٠٥) « ان الانسان يبحث عن الوجود خبط عشواء ، مخفيا عن نفسه المشروع الحر الذى هو هذا البحث نفسه .. والتحليل النفسى الوجودى سيكشف له عن الغرض الحقيقى من بحثه ، وهو الوجود كانصهار تركيبى لما فى – ذاته مع ما – لذاته » (ص ٩٨٧) .

(٢٥) **التجاوز** Dépassement : بمعنى **العلو** transcendance

« ان الوجوديين ليؤكدون أن الانسان ما هو الا علو ، فحياته ... تجاوز للحاضر صوب مستقبل الموت نفسه لا يحده ... اننى أوجد كذات دائما ، وتتعارض مع الحقيقة القارة الثابتة للأشياء » .

(سيمون دى بوفوار : الوجودية وحكمة الشعوب . ص ٣٩ – ٤٠)

(٢٦) **الأبوخيه** epoché :

تعليق الحكم على العالم الواقعى الذى نعيش فيه . ترادف الرد الفنومنولوجى ، **والتعكيف** ، أى وضع العالم بين عاكفتين أو قوسين . انظر « الرد الفنومنولوجى » .

(٢٧) **الزمانية** Temporalité :

« من الواضح أن الزمانية بنية منظمة ، وهذه العناصر « المزعومة » الثلاثة وهى : الماضى ، والحاضر ، والمستقبل ينبغى الا ينظر اليها كمجموعة من « المعطيات » يجب جمعها » ... بل كلحظات مبنية structurés فى تركيب أصيل » الوجود والعدم ص ٢٠١) .

اعداد : محمود رجب

وجود الآخر بالنسبة لي ليس موضوعه أنه وجود
معي ، أي وجود معاصر لوجودي . « سارتر »

سارتر والمنهج الظاهري

دكتور يحيى هويدي



ا . هوسرل



ص . الكسندر

Sartre et la Phénoménologie.

هل هناك « **طريق ثالث** » فى الفلسفة ؟ هل هناك فلسفة بين بين : اى بين المثالية والمادية ؟ بين المثالية التى مهما تنوعت صورها فانها تقودنا حتما الى ان تشككنا فى وجود الواقع وفى استمراره أمامنا ، وفى تعديه على الذات ، وتنتهى بنا الى هذه النتيجة المعروفة وهى ان الشعور أو الوعى خالق للمادة ولكل ما يعج به العالم الخارجى ، أو الى تلك النتيجة الأخرى التى تقول بها المثالية الموضوعية الدينية التى تعزو حقيقة العالم الخارجى الى مباطنة الوجود الالهى المطلق له . وبين المادية التى تجعل الشعور الانسانى انعكاسا لكل ماهو قائم فى الخارج فى الطبيعة او المجتمع ، وتلجأ فى تفسيرها لكل الأنشطة الانسانية الى هذا التفسير العلى الذى مهما امتدحه أصحابه ، فانه يبدو « **قصير النفس** » ، يسير بنا فى طريق مسدود .

هذا هو السؤال الذى لابد أن تضعه لنفسها ، ليس فقط كل فلسفة سياسية جادة، بل كل فلسفة كونية جادة ايضا . لكن تاريخ الفلسفة ملىء بمحاولات كثيرة « **جادة** » ، زعم فيها الفلاسفة لنا انهم يريدون أن يقودونا فى هذا الطريق الثالث ، ثم اصدر هذا التاريخ نفسه حكمه عليهم ووصفهم بأنهم مثاليون ، او انهم ماديون .

ايا ما يكون الأمر ، فان هذا هو السؤال الذى وضعه **هوسرل** لنفسه . ووضعه سارتر لنفسه . بل وهو هو نفس السؤال الذى يضعه اليوم **الماركسيون** الجادون لأنفسهم ، لأنهم يريدون أن يعمقوا فلسفتهم الديالكتيكية ، ولأنهم يؤمنون بأن الديالكتيك الحق يتنافى مع فلسفة الطريق المسدود ، وانه لابد وأن ينتهى بصاحبه الى « **فلسفة مفتوحة** » ، اذا جاز لنا ان نستخدم تعبيرات برجسونية فى هذا المقام .

ويهمنا هنا فى هذا المقال ان نحدد الخطوط العريضة لاجابة كل من **هوسرل وسارتر** على هذا السؤال . وعن طريقها سيتضح لنا المنهج الذى اتبعه كل منهما فى فلسفته . وسيتضح لنا كذلك تأثر سارتر بهوسرل .



ج . ب . سارتر

ما هو اذن المنهج الفينومينولوجي أو الظاهري عند مؤسس فلسفة الظاهرات ادموند هوسرل ؟

مرت فلسفة هوسرل بمراحل متعددة نستطيع ان نحصرها في أربع : في المرحلة الأولى، وهي المرحلة التي الف فيها عام ١٨٩١ كتاب « **فلسفة علم الحساب** » ، كان متأثرا بالنفسانية. وهي الاتجاه المغالي في علم النفس الذي أراد أصحابه أن يؤولوا موضوعات المعرفة ومحتويات الواقع بل ونواتج العمليات المنطقية من قضايا واستدلالات الى مجرد عمليات ومشاعر ومعتقدات سيكلوجية . وقد قام هذا الاتجاه في المانيا كرد فعل ضد الاتجاه الرومانتيكي السابق عليه ، والذي كان يقيم هذا كله على اساس الاعتقاد بوجود المطلق . فجاء هذا الاتجاه النفساني وقدم هذا الأساس السيكلوجي الفردي كبديل لهذا الأخير . وتبعا لهذا الاتجاه النفساني فقد اصبح ينظر الى مضامين الحقيقة والواقع على انها مجرد تمثلات ذاتية لا وجود لها الا باعتبارها ظواهر سيكلوجية .

لكن المشكلة التي كان على مثل هذا الاتجاه أن يواجهها ويبحث لها عن حل هي **مشكلة موضوعية المعرفة والواقع واتفاق الأفراد حولهما** . اذ لو صح ان المعرفة والواقع قائمان على هذا الأساس السيكلوجي الفردي المتغير ، فكيف نفسر ما بهما من موضوعية وثبات ؟ وقد واجه هوسرل هذه المشكلة في كتابه الأول « **فلسفة علم الحساب** » حين ناقش حقيقة الأعداد الحسابية ، وهل هي مجرد نتاج لعمليات الربط السيكلوجي أم أنها تعكس حقيقة موضوعية ما؟ **وانتهى في هذا الكتاب الى الانحياز نحو الحل السيكلوجي .**

لكنه سرعان ما عدل عن هذا وقدم لنا في مرحلة ثانية من مراحل تطوره الفكري ، وهي المرحلة التي ألف فيها عام ١٩٠١ كتاب « **مباحث منطقية** » نقدا شديدا للنفسانية المطبقة في ميدان الدراسات المنطقية . خذ مثلا هذه العبارة التي تقول : **اذا كان كل انسان فانيا ، وكان سقراط انسانا ، فان سقراط فان .** هذه العبارة يؤولها عالم المنطق المتأثر بالنفسانية على النحو التالي : **ان الشخص الذي يعتقد أن كل انسان فان ، ويعتقد أن سقراط انسان ، لابد أن يعتقد بالتالي أن سقراط فان .** لكن هذا التأويل النفسي القائم على المعتقد الفردي من شأنه أن يخرج العبارة عن معناها المنطقي ويشعرنا باننا امام حقيقة لاثبات فيها . اذ ماذا يحدث لو لم يعتقد الفرد بهذا كله ؟ هل ستنهار الحقيقة التي تقررها هذه العبارة ؟ كلا . ثم اننا سنجد انفسنا مدفوعين الى ان نسأل هذا الفيلسوف الذي يؤول تلك العبارة على النحو السابق السؤال التالي : **كيف اعتقد أن الناس فانون وأن سقراط انسان ؟** وسيجيب هذا الفيلسوف بانه اعتقد ذلك بناء على الملاحظات الكثيرة التي قام بها . وهكذا ترتبط النفسانية بالتجريبية ارتباطا وثيقا ، على نحو ما نجد ذلك واضحا عند الفيلسوف الانجليزي **جون ستيوارت مل** ، الذي أقام قوانين الفكر وجميع العمليات المنطقية على هذه الأسس النفسانية التجريبية .

كلا . حقائق المنطق والرياضيات لا يمكن ان تكون قائمة على هذه الأسس النفسانية التجريبية المتغيرة ، وهي أسس مثالية لحما ودما ، من حيث انها تستند على المعتقد الفردي والملاحظات الشخصية . ومهما حاول أصحاب هذا الاتجاه ان ينقذوه من الفردية بأن اكثروا من الاعتماد على الاطراد والتكرار والاعتياد في الملاحظات ، فهو اتجاه مثالي من الفه الى يائه . كلا . الحقائق المنطقية توصف بانها ضرورية . ومن حيث كونها كذلك ، فلابد أن تكون مستقلة عن هذه الأسس كلها . هنا ويقدم لنا هوسرل ابتداء من كتابه « **مباحث منطقية** » نظريته في « **المعنى القصدي** » .

وهي النظرية التي سنجدها بعد ذلك في أهم كتبه مثل « **أساس فلسفة الظاهرات** » و « **أفكار لفلسفة ظاهرية خالصة** » و « **تأملات ريكارتية** » و « **المنطق الصوري والترنسندنتالي** » .

ونظرية المعنى القصدي كما عرضها هوسرل في كتاب « مباحث منطقية » ، **تذهب الى أن الضرورة التي تبدو لنا في الأحكام المنطقية راجعة الى أن هذه الأحكام تشتمل على « ماهيات عقلية » مستقلة عن العقل الفردي ، وعن كل العقول الفردية ، والى هذه الأحكام لا يصدرها الأفراد الا ويجدون أمامهم حقائق وماهيات ثابتة ، هي التي تجعلهم يتفقون حولها .** فأنت تقول : ٢ + ٢ = ٤ في هذا الزمان وذلك المكان ، ثم تعود فتؤكد قولك هذا في ظروف وامكنة اخرى ، ويتفق معك آخرون كثيرون في قولك هذا . وذلك لأن هذا القول ليس

نفسانيا . بل لأنك حين تصدره ويصدره غيرك ، تنظر (**نظرة عقلية**) فتجد ماهية عقلية ماثلة أمامك ، تمثل الحقيقة التى تعلو على حكمك وحكم الآخرين ، وتشبه الى حد كبير اله **أرسطو** الذىيحرك ولا يتحرك ، ويدفع الى الحكم وهو فوق كل حكم . هذه الحقيقة المنطقية وغيرها لا تمثل معطيات الشعور أو الوعى أو الحكم ، بل تمثل معطيات مستقلة ، تؤكد نفسها فى مواجهة كل شعور وكل حكم . انها اذن ليست من صنع الشعور أو املائه . ان الشعور يتجه اليها أو يقصـــدها فيلتقى بها . وقد اقتبس **هوسرل** هــــذه الفكرة من « **بولزانو** » ، ذلك القس الذى انخرط فى سلك الكهنوت ، ثم تخلى عنه وعاش مغمورا أيام هيجل .

موضوعية الأحكام المنطقية

ولا جدال فى أن الأحكام المنطقية بهـــذا الاعتبار قد اكتسبت « موضـــوعية » لم تكن لها فى الاتجاهات النفسانية . لكنها موضـــوعية من نوع خاص ، شبيهة بموضـــوعية المثـــل الأفلاطونية القائمة فى عالم خاص ، مفارق ، تمثل « نماذج » مستقلة فى عالم المعقولات ..

وقد طبق **هوسرل** نظريته هذه ، ليس فقط فى ميدان الأحكام المنطقية ، بل فى ميدان الادراك والخيـــال والعـــواطف والانفعالات والقيم . فأنا أدرك موضوعا ، لكن فعل الادراك لا يخلق موضوع الادراك ، انما يلتقى به . وأنا أتخيل صورة معينة ، لكن فعل الخيال ليس خالقا لهذه الصورة ، انما يجدها ماثلة أمامه . وقل مثل هذا فى الميادين الأخرى . وهذه المعطيات المستقلة عن الشعور الماثلة أمامه تمثل حقائق فى ذاتها ، لكن **لا بالمعنى الكانطى** . وتفـــرض نفسها على الشعور فى « بداهة » ، لكن **لا بالمعنى الديكارتى** . والشـــعور نفسه يدركها ادراكا حدسيا ، لكن بحدس يختلف تماما عن ذلك الحدس الحسى الذى تناوله كانط فى «**الحساسية الشارطة** » ، ويختلف كذلك عن الحـــدس الديكارتى لما أسماه ديكارت «**بالطبائع البسيطة**» **فالشعور والتفكير والادراك والخيـــال والسرور والألم والتقـــويم لابد أن يكون تفكيرا وادراكا وخيالا وسرورا وألما وتقويما لـ « شىء » أو فى شىء أو عن شىء** . فينبغى أن لا تغيب عنا هذه الحقيقة . وعلينا أن لا نفرق « **الشىء ذاته** »

(**بالمعنى الظاهرى**) فى أى فعل من هذه الأفعال الشعورية ، بحيث يصبح مجـــرد تشكيل من تشكيلات هذا الفعـــل . وقد تأثر هوسرل فى تطبيقاته لنظرية المعنى القصدى فى تلك الميادين التى اشرنا اليها بأستاذه « **برنتانو** » . واكتسبت الأحكام المنطقية وجميع الأفعال الشعورية عن طريق هذه التطبيقات « **موضوعية** » هى التى تميز هوسرل فى مرحلته الثانية من تطـــور تفكيره .

لكن هذه الموضوعية ، سواء كانت موضوعية المعقولات المثالية فى دنيا الأحكام المنطقية أم موضوعية الأشياء ذاتها التى تمثل موضـــوعات الأفعال الشعورية ، لو تركت وشأنها على هذا النحو ، فان من المحتمل أن توحى بموضوعية مطلقة ، وتوقعنا من جـــديد فى « **مطلق** » آخر ، يختلف حقا عن ذلك المطلق الدينى الذى قامت النزعة النفسانية أصلا من أجل ابعاده عن طـــريق الفـــرد ، لكنه « **مطلق** » على أى حال . وهذا المطلق يعتقد فى قيامه الرجل العادى فى موقفه الطبيعى من الحياة ، من حيث أنه لا يشك مطلقا فى قيام الأشياء والموضـــوعات والعالم المادى من حوله قياما موضـــوعيا . **أما الفيلسوف فلابد أن يكون له شأن آخـــر مع هذه الموضوعية المطلقة . حقا ، انه يبـــدأ منها ولا يبدأ من نفسه (وهذا هو الخـــلاف الكبير بين هوسرل وديكارت) ، لكن لابد له أن يشك فيها على نحو أو آخـــر ، لابد أن يضع وجـــودها « بين قوسين »** (وهـــذا هو منهج « الأبوخية » ـ أو التقويسى عند هوسرل) . ولابد أن يمضى فى منهجه الشكى هذا الى نهايته، فلا .. يستثنى فيه شيئا ، حتى ولو كان هذا الشىء هو وجود الله نفسه الذى استثناه ديكارت ، وجعله ضامنا لحقيقة الأشياء المادية . والحق أن هوسرل هنا قريب من ديكارت ، وان كان قد لاحظ أن ديكارت لم يستطع أن يشك فى وجود الله . لكن من حقنا هنا أن نلاحظ أن هوسرل لم يتعمق بدرجة كافية فيه فكرة « **الشيطان المخادع** » عند ديكارت ، والتى من الممكن أن تؤدى الى ما أراده .

على اى حال ، لابد للفيلسوف بعد منهج « الأبوخية » التقويس أن يرد موضوعات العالم الخارجى ، لا ، بل « **وموضـــوعات** » حياته الشعورية الباطنية كذلك الى الذات . وقد قصد هوسرل من عملية رد موضوعات العالم الخارجى وموضـــوعات العالم الباطنى الى الذات أن لا تكتسب هذه الموضوعات حقيقة موضوعية

مطلقة تجعل الذات فى حالة من التقبل السلبى لآثار خارجية عنها . **لابد اذن أن تمر هذه الموضوعات على الذات لتكتسب « معنى » ، ولتصبح « ماهيات حية » ، بعد أن كانت ماهيات موضوعية ، مستقلة تماما عن فعل الشعور** . ولابد لها ان تؤسس على **الأنا الترنسندنتالى** » . مع ملاحظة ان الترنسندنتالية التى نلتقى بها هنا عند هوسرل تختلف فى معناها تماما عن الترنسندنتالية الأولية الشارطة عند كانط . فهى ليست ترنسندنتالية صورية، وهى ليست أولية يجهزها العقل تجهيزا سابقا على كل احتكاك بالتجربة . بل هى ترنسندنتالية حية ، معاصرة لوجود الأشياء . وهى فوق هذا كله ترنسندنتالية مليئة وليست فارغة ، لم تتحول موضوعاتها الى مجرد « **تشكيلات** » من وضع الذات ، كما هى الحال عند كانط ، بل تظل متعالية على هذه الذات ، وتصطدم بها هذه الأخيرة كلما اتجهت اليها .

الهوسرلية منهج وصفى

هذه الموضوعية الذاتية او الذاتية الموضوعية ، فى هذا المنهج الذى يقوم اولا على الشك المنهجى وثانيا على رد الموضوعات المادية والتصورية والخيالية ورد وجود الأشخاص الآخرين أيضا الى الذات هو ما عرضه هوسرل فى نفس الكتب التى تحدثنا عنها فى المرحلة الثانية من تفكيره ، ولكنها تمثل خطوة ثالثة فى فهمنا لتفكير هوسرل ومنهجه . **وهوسرل يتحدث عن منهجه هذا فيقول عنه انه منهج « وصفى ». وذلك لأنه لم يبدأ فيه من « مبدأ » معين ، يمثل مفتاح السر الذى يديره فتنفتح أمامه كل الأبواب المغلقة ، ولم يبدأ فيه من شروط أولية ومقولات جاهزة ، تمثل عالم « الممكن العقلى » الذى يساوى عند القائلين به عالم الواقع ، بل التزم فيه الوصف الصادق الذى جعل الشعور وجها لوجه أمام الموضوعات والحقائق الخارجية والباطنية معا ، يلتقى بها ماثلة أمامه ، ولا تكون أبدا من خلقه .**

هذا المنهج الوصفى الذى اختط فيه هوسرل لنفسه طريقا ثالثا بين المثالية والمادية ، لقى دفعة أخرى فى كتاب اخير له ، وهو كتاب « التجربة والحكم » . وقد يؤدى الكشف عن مخطوطات هوسرل الأخرى التى لا تزال مطوية فى لوفان الى تغذية هذه الدفعة . والحق أن هذه الدفعة الأخيرة دفعة هامة فى تطور الفكر الفلسفى لهوسرل . وهى تمثل المرحلة الرابعة فى تفكيره ، والتى كثيرا ما يهملها مؤرخو الفلسفة فى حديثهم عن هوسرل ، مع أنها مرحلة تكشف عن كثير من الجوانب الواقعية فى فلسفته. ذلك لأن النتيجة التى انتهى اليها فى تخيلاته التى قدمناها كانت أقرب الى المثالية منها الى هذا « **الطريق الثالث** » الذى زعم هوسرل ، كغيره من فلاسفة سابقين ، انه جاء ليقود فيه . فالبرغم من ان المثالية التى انتهى اليها تختلف عن المثاليات السابقة ، الا انها مثالية على اى حال . باعتبار ان وجود الأشياء والموضوعات والعالم الخارجى قد ظل فى فلسفته يدور فى فلك الذات . وذلك لأن وجود هذا كله قد استحال بعد عملية « **الابوخيه** » وعملية الرد الى الذات الى مجرد ماهيات حية ، لابد أن تتدخل فيها الذات لتكسبها معنى. ولا جدال فى أن هذه النتيجة لها صبغة مثالية . بل أن هوسرل فى كتابه « **أزمة العلم الأوربى وفلسفة الظاهرات الترنسندنتالية** » يأخذ بفكرة المقولات الترنسندنتالية بالمعنى الكانطى . لكنه فى كتابه « **التجربة والحكم** » الذى اشرنا اليه الآن نجده يقدم لنا كثيرا من الأفكار الواقعية التى علينا أن نشيد بها . فالى جانب هذه البداهة الشعورية التى أشرنا اليها سابقا ، نجده مثلا يتحدث عن « **بداهة أصلية** » تسبق كل أنواع البداهة الشعورية والعقلية . والى جانب الشعور والمعطيات التى يلتقى بها فى مواجهته ، نجد هوسرل يتحدث فى هذا الكتاب عن معطيات سابقة على المعطيات الباطنية ، ويتحدث عن الزمان الموضوعى الذى يمثل نسيج الظواهر الطبيعية ويصفه بانه « **الشرط الأولى الذى تؤسس عليه جميع العلاقات** » . مع ملاحظة أن كلمة « **أولى** » هنا مستخدمة فى معنى مغاير تماما لمعناها عند كانط . بل هو نقيض له . لأنها تعنى ملابسات موضوعية سابقة على فعل الادراك ، ويؤسس هذا الفعل عليها . فمعنى كلمة « **أولى** » هنا شبيه بالمعنى الذى يقدمه لها فيلسوف واقعى مثل **صمويل ألكسندر** . ويتحدث هوسرل فى هذا الكتاب أيضا عن تداخل الظواهر الموضوعية فى العالم الخارجى ، وتشكيلاتها ، وحركتها ، **وديالكتيكها** ، على نحو يهيء قيام **«وحدة موضوعية»** للشعور ، قائمة فى استقلال عنه وسابقة عليه . ولهذا كله ، نستطيع ان نقول ان هوسرل فى تطوره الأخير هذا ، وهو تطور نجد له اشارات

متفرقة فى كتبه الرئيسية كلها ، كان صادقا كل الصدق فى السير فى هذا الطريق الثالث ، الذى قدم نفسه للناس على انه من عباده وسالكيه .

ظاهرية منهج سارتر

وعلينا بعد هذا أن نتتبع بعض ما اقتبسه **سارتر** من **هوسرل** فى هذا المنهج الوصفى الذى قاوم فيه صاحبه المثالية فى معانيها القديمة واعلن انه يقدم لنا طريقا ثالثا ، ولكنه انتهى الى هذه النتيجة المثالية التى تحدثنا عنها ، باستثناء تحليلاته الواقعية فى كتابه التجربة والحكم ، وهى تلك التحليلات التى لم يتأثر بها **سارتر** .

فى العدد السادس من مجلة « **مباحث فلسفية** » لعام ١٩٣٦ – ١٩٣٧ (وهى مجلة فلسفية فرنسية توقفت عن الظهور) نشر جان بول سارتر مقاله الشهير « **تعالى الاجو** » الذى قدم لنا فيه الخطوط العريضة لمنهجه الظاهرى . فيفرق اولا بين الأنا عند **كانط** والأنا عند **هوسرل** ، على أساس أن الأول يمثل الذات الشارطة المثالية التى **ينبغى** ان تصاحب أفعال الشعور وجميع الشروط الأولية التى تجعل التجربة **ممكنة** ، وان الثانى يمثل الذات الواقعية المصاحبة بالفعل لحالات وأفعال الشعور . **وفلسفة الظاهرات بهذا الاعتبار فلسفة للوجود ، وليست ، كفلسفة كانط ، فلسفة للمعرفة . ويصفها سارتر أيضا بانها فلسفة علمية ، فى مقابل فلسفة كانط ، التى توصف بانها نقدية .** ويلاحظ سارتر كذلك ان الأنا الترنسندنتالى عند هوسرل لا يمثل ذلك الأنا العام عند كل الناس او عند الانسان العاقل المجرد ، كما هو الحال عند كانط ، بل يمثل الأنا الشخصى . وتبعا لذلك فان فلسفة هوسرل لم تكن فى حاجة الى هذا « **الأنا الموحد** » الذى نجده فى فلسفة كانط يقوم بعملية التأليف العقلى الرئيسية من خلف كل العمليات الذهنية . وذلك لأن الأنا الشخصى هو الذى يقوم بهذا العمل التأليفى ، من خلال مصاحبته الواقعية للعمليات الشعورية المختلفة . لكن ، من ناحية أخرى ، هذا الأنا الشخصى المصاحب للعمليات الشعورية الواقعية ادنى الى ان يمثل الأنا غير المشعور به ، او الأنا فى الموقف الطبيعى للانسان العادى ، من تمثيله للأنا المشعور به او الكوجيتو أو الشعور المتعقل الذى يمثل موقف الفيلسوف الحق ، والذى يصبح فيه الشعور موضوعا لنفسه . فلابد والحال هذه أن يحظى الأنا بنوع من التعالى ، ولابد أن يكون « **أنا** » عاقلا ومتعقلا . لكن الأمر ، من ناحية ثالثة ، ليس بهذه البساطة، اذ اننا نخشى ان يفهم هذا الأنا العاقل المتعقل على انه شبيه بالأنا الكانطى ، فنقع من جديد فيما اردنا أن نتلافاه . هذا فضلا عن ان هوسرل فى شكه المنهجى (الابوخية) قد حتم علينا ان نضع كل موضوعية متعالية ، بما فى ذلك موضوعية الأنا المتعالى ، بين قوسين . لا سبيل أمامنا اذن ، لكى نتفادى هذه النتيجة ، الا ان ننظر الى « **الأنا** » على انه « **اجو** » . والاجو عند سارتر يمثل جماعا موحدا للأفعال الشعورية وللحالات والصفات الشعورية كذلك . وهو يمثل جماعا واقعيا ، مصاحبا لهذه الأفعال والحالات الشعورية . اعنى انه ليس مبدأ موحدا كالأنا الكانطى . **وبالاضافة الى هذا فان الاجو يؤثر ويتأثر . فهو فى نقطة التقاء بين الفعل والانفعال، أو هو تأليف بين ما هو داخلى وما هو خارجى .** ويختلف عمله التأليفى كثيرا عن تأليف الأنا العاقل المتعقل : العاقل لموضوعاته المتعقل لنفسه . وذلك من حيث أنه معاصر للحالات والأفعال الشعورية التى يوحدها ، ومن حيث انه يلتقى بها ولا يوجدها ، ومن حيث انه يتأثر بها كما يؤثر فيها ومن حيث ان عمله التأليفى يشمل الحياة الباطنية الشعورية والعالم الخارجى كذلك ، ومن حيث أنه هو الذى يضمن لنا الالتزام حتى النهاية بالمنهج الوصفى وعدم الالتجاء الى اى « **تفسير** » .

وقد طبق سارتر هذا المنهج الوصفى الظاهرى الذى اقتبسه من هوسرل وعرضه أول ما عرضه فى ذلك المقال ، فى دراستيه اللتين قام بهما عن « المخيلة » و « الخيالى » . فنقد كل النظريات الفلسفية الميتافيزيقية السابقة (ديكارت ، ليبنتز) والنظريات التجريبية (هيوم ، تين ، ريبو) . ورأى فى وجهة نظر برجسون عن المخيلة انها متأثرة بنظرية هيوم . والذى يعيبه سارتر على كل هذه النظريات انها بدأت من وجهات نظر « أولية » عن صور المخيلة ، جعلت من هذه الصور اشياء . لكنها فى الوقت نفسه نظرت اليها على انها أشياء فى درجة أقل من الأشياء الواقعية . وبهذا الحقت هذه النظريات دراسة صور المخيلة بعلم الوجود، ونظرت اليها وكأنها مدركات حسية باهتة . والحق أن صور المخيلة لها وجود خاص بها ، يختلف عن وجود تلك المدركات او الأشياء . انها ليست أشياء استحالت الى « صور » ، بل هى صور ، تبرز الى الوجود على أنها صور وتظل كذلك . انها ذات وجود خاص بها ، وليست بحال من الأحوال مسخا لوجود الأشياء أو المدركات . ويقدم لنا سارتر فى كتاب « المخيلة » وصفا ظاهريا لوجود صور المخيلة ، كما تبدو من خلال « التجربة الحية » التى اهملتها كل النظريات السابقة . وفيه يقرر أن هذه الصور ، بالرغم من انها تتراءى أمام الانسان فى باطن الشعور ، وبالرغم من أنها تظهر فى نطاق الذات ، الا أنها تبدو فى مواجهة الشعور ، وهذا الأخير يلتقى بها حين يقصدها ويتجه اليها ، فيجدها بكيانها المستقل امامه .

علم الوجود الظاهرى

وطبق سارتر أيضا هذا المنهج الوصفى فى دراسته عن الانفعالات ، وهى الدراسة التى ظهرت بعنوان « نحو نظرية فى الانفعالات » . وعلى طريقته فى الدراستين السابقتين يبدأ سارتر بنقد النظريات السابقة . فيقول ان هذه النظريات السيكلوجية قد أخطأت عندما نظرت الى الانفعالات على أنها « وقائع » ذات كيان خارجى وموضوعية خارجية . (انفعال السرور عند وليم جيمس مثلا ليس الا حالة شعورية أشعر فيها بوجود مظاهر فسيولوجية معينة) . والحق أن الانفعالات ليست وقائع ، بل « ظاهرات » . ومن حيث هى كذلك ، فلابد ان تظهر من خلال الشعور باعتبارها « ماهيات » يكسبها الفرد « معنى » عن طريق سلوك معين ، ومن خلال مواقف معينة ، يرد فيها الانسان العالم من حوله الى الذات ، فتتغير دلالة العالم بالنسبة اليه ، ويستحيل الى عالم سحرى ، ما يلبث ان يجسم الفرد صورته ، بينه وبين نفسه ، وفى سلوكه الانفعالى ، حتى يفقد الوجود دلالته الأولى ، وينجح الفرد فى الهروب من هذه الدلالة ، ويصبح أمام الدلالة الجديدة معتقدا عن ايمان بانها اصبحت تمثل العالم الحقيقى ، بالنسبة اليه .

ويطول بنا المقام اذا نحن حاولنا بعد هذا أن نتتبع تطبيقات سارتر لهذا المنهج الوصفى الظاهرى فى كتابه الرئيسى « الوجود والعدم » . لكننا سنحاول ان نعرض بعضها هنا ، على صورة « رؤوس مسائل » . مع ملاحظة أن سارتر يقدم لنا كتابه هذا — كما يتضح ذلك من العنوان الفرعى له — باعتباره محاولة لتأسيس « علم وجود ظاهرى » . ولهذا ، فلا بد أن نتوقع شمول المسائل التى يعرض لها الكتاب، واختلافها عن تلك الدراسات الجزئية التى قام بها فى اول حياته الفلسفية . فهو يعرض لوجود الأشياء ، ووجود العالم ، ووجود الآخرين ، وعلاقة الفرد بهذا كله ، ويتناول الزمان الشعورى ولحظاته ، وعلاقة النفس بالجسد ، وعلاقة الجسد بالعالم، وعلاقة الفرد بالفعل الذى يقوم به ، وغايات الفعل الانسانى .. الخ .

أما منهجه الوصفى الظاهرى من تناوله لهذه المشكلات فيتضح مما يلى : نظرته الى الأشياء

على أنها ظاهرات ، بمعنى أنها وان كانت تظهر أمام الشعور أو الادراك الا أنهــا ليست من خلقهما ، لأن لها وجودا يتعدى كونها مدركة ــ نظرته الى الشعور لاباعتبار أنه خالق لموضوعه ، بل باعتبار أنه « وضع » لموضوعه أمامه ، يلتقى به حين يتجه اليه . وهذا هو ما أطلق عليه اسم « **البرهان الوجودى** » اقتباسا من نقد كانط للبرهان الوجودى على وجـود الله الذى قدمه ديكارت . وهو البرهان الذى نظر فيه ديكارت الى الوجود على أنه كمال من الكمالات . فجاء كانط ونظر الى الوجود لا على أنه كمال الشىء ولا على أنه صفة له ، بل على انه مجرد وضع له . وسارتر فى مثل هذه التحليلات مناهض للمثالية الذاتية . ولكنه من ناحية أخرى ، تماما كهوسرل ، لا يريد أن يسلم للعالم وللموضوعات التى فيه بموضوعية متعالية ، لا قبل للفــرد بمناقشتها . ولهذا نجده يهتم بالفرد باعتباره مصدرا للعدم ؛ فهو يلغى وجود الأشــياء من حسابه لو أراد ، وهو قادر على اعدام القوالب الروتينية التى تجمد حياته ليظهر أمام الناس وأمام نفسه أولا على أن له حياة أخرى أكثر قيمة من تلك الحياة التى يبدو للأخرين أنه تجمد فيها . وذلك كله عن طريق خداع النفس . ونرى سارتر فى هذا الصدد يقدم تحليلات لها قيمتها فى حقل الادراك الحسى . فكل فعل من أفعال الادراك الحسى يتم من خلال أرضية تضم أشياء كثيرة ، أقوم أنا باعدامها لألتقط منهـا الشىء الذى أريد أن أدركه . ونراه كذلك ينقد مدرسة التحليل النفسى التى أرادت أن تفسر لنا خداع الانسان لنفسه ، ففسرته عن طـريق اللاشعور . وجعلت الشعور يبدو أمام اللاشعور وكأنه فى موقف سلبى . مع أن الانسان حين يخدع نفسه يباشر هذه الخديعة بشعور تام . وهو يهدف من وراء هذا الخداع للنفس الى تحطيم موضوعية الأشخاص الآخرين ووجـــود الأشياء المادية ، لينظر الى هذا كله من خــلال نفسه ، وكأنها قد استحالت بعضا منه . **وقد طبق سارتر منهجه الوصفى كذلك فى نظرته الى اللحظات الثلاث للزمان الشعورى : لحظات الماضى والحاضر والمستقبل** ، منظورا اليهــا ، لا باعتبارها « **وقائع** » بل باعتبارها ظــواهر أو ظاهرات ، ليس لها وجود موضوعى متجمد ، بل باعتبار أن لها مجرى ظاهريا موحدا ، تبدو آناته أو لحظاته على أنها تحت سيطرتى ، أبعث فيها الحياة متى شئت ، وألغيها من حسابى كلما أردت . **أما تحليلات سارتر حول وجود الآخرين ، فهى أهم ما فى الكتاب . وهى تسير فى نفس هذا الخــط الفينومينولوجى الذى رسمه سارتر لنفسه ، وتأثر فيه بهوسرل . فوجود « الآخر » بالنسبة لى ليس «موضوعا». انه أولا وقبل كل شىء « وجود معى » أى « وجود معاصر لوجودى » ، أمتد بجذورى فيه . فلا مجال اذن للحديث عن انعزالية الفرد .** حقا ان « الآخر » يمثل من وجهة نظرى « **واقعة** » أمام حريتى وأفعالى . ووجـودى بالنسبة اليه يمثل كذلك من وجهة نظره «**واقعة**» أمام حريته وأفعاله . وجميع الأفعال المشتركة التى أقوم بها أنا والآخر لن تكون الا محاولات من جانبى لهضم موضوعيته المتعالية بالنسبة لى، ومحاولات من جانبه لهضم موضوعيتى المتعالية بالنسبة له .

واخيرا فان سارتر لم يتخل عن هذا المنهج الظاهرى فى كتابه الأخير «**نقد العقل الدياالكتيكى**». فهو فى هذا الكتاب **يعيب على الماركسيين أنهم لا ينظرون الى الدياالكتيك الا بعد أن يكون قد جمده التاريخ فى قوالب موضوعية ، واستحال بهذا الى نتيجة ثابتة لآراء مسبقة . أما الدياالكتيك كما يفهمه هو فينبغى أن يكون صانعا للتــاريخ نفسه . وينبغى أن يكون منبثقــا من السلوك الواقعى الفردى للأفــراد المكونين للمجتمع ، وللطبقة الاجتماعية التى ينتمون اليها .**

الطريق الثالث

تلك بعض الجوانب التى أرجو أن تظهـــر القارىء على مدى تأثر سارتر بهوسرل فى منهجه الظاهرى . وللقارىء بعد هــذا أن يحكم على وجودية سارتر من خلال هذا المنهج ، وله أن يقطع فيما اذا كان صاحبها قد نجح أو فشل فى أن يقدم لنا هذا « **الطريق الثالث** » الذى زعم أنه جاء مبشرا به . أما اذا أراد القارىء أن يقف على رأيى الشخصى فى هــذه الوجودية فلقد رأيت فيها ، منذ زمان بعيد ، أنها صورة جديدة للمثالية ، وأنها ليست فلسفة « للوجود » بقدر ما هى فلسفة « للماهية الحية » .

وبعد ، فهل هناك فلسفة مخلصة حقا تقودنا الى طريق بين بين ، أو تسير بنا فى هذا الطريق الثالث الذى أشرت اليه فى أول المقال ؟؟

يحيى هويدى



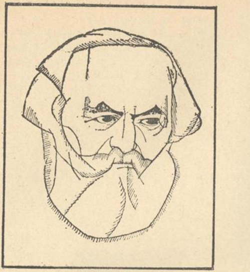
Sartre et le Matérialisme Dialectique.

سارتر والمادية الجدلية

من « الوجود والعدم » الى « نقد العقل الجدلى »

يكاد المشتغلون بالفلسفة يجمعون على أن « جان بول سارتر » هو الممثل الأول للوجودية فى الفكر الفرنسى المعاصر . ولئن اقترنت شهرة هذا الفيلسوف الألمعى فى دوائر الأدب والفكر فى بلادنا بمجموعة من الروايات والقصص والمسرحيات التى لا تخلو من دأب على تجسيم عورات الانسان وابراز بذاءاته ، فان ثمة روائع فلسفية شامخة دبجها يراعه وعلى رأسها دون منازع رائعته الكبرى **« الوجود والعدم »** . وقد طبع هذا الكتاب عشرات المرات وظهرت له من قريب ترجمة عربية دقيقة للأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى . وفى هذا الكتاب تعميق لما يمكن أن ندعوه رؤية **« سارتر »** الوجودية ، حيث تحتل المشكلة الانسانية الكبرى : الحرية ، مكان الصدارة . وفى هذه الرؤية الوجودية تتجلى رومانسية « سارتر » الشعرية مقرونة فى تناغم بديع بأداة التحليل العقلى السحرية .

ولسنا هنا بصدد تلخيص موقف الفيلسوف فى « الوجود والعدم » ، وانما حسبنا أن نبين أن الحرية متمثلة فى هذا الكتاب هى حرية الضياع ، هى العدم الذى ينجم عن « الوجود لذاته » والذى يتمخض عنه عزل « الموجود » عن سائر الموجودات . وواضح أن الوجودية عند « سارتر » لا تأخذ بأن ثمة « طبيعة انسانية » ميزها الله عن الكيان الحيوانى ، وبالتالى فليس ثمة مثل أعلى يسعى الانسان الى محاكاته ، وانما الوجود وجود سابق على الماهية ، فلسنا نحن شيئا ان لم نكن ما نختار لأنفسنا أن نكون . والانسان بالتالى يبدع القيم ، وهو الذى يحسم بالرأى النهائى فى الحقيقة . الا ان الحرية هى



ك . ماركس

الديالكتيك منطق
جياش بالحياة
تتمثل فيه الضرورة
والحرية معاً ، فهو
ليس الا نحن
« مشروعاً فردياً »
« ومشروعا جماعياً »
سارتر

دكتور محمد فتحي الشنيطي

أخص خصائص الانسان وهى دعامة الوجود ، لا شأن لله بها ، فليس هنالك اله .

والانسان يوجد من أجل الغير ، والغير هوكل من عداى . وكل ذات تريد أن توجد ، ووجودها يتمثل فى تحقيق « **مشروعها** » الخاص . وما دامت كل ذات تتشبث « بمشروعها » **فهى تنكر « مشروعات »** الآخرين ، أو هى تستخدم مشروعات الآخرين من أجل تحقيق غاياتها . فكل ذات تستعبد غيرها من الذوات ، والغاية الأخيرة هى أن يصبح الانسان موجودا « فى ذاته ولذاته » ، وحتى اذا أحب فهو يسعى الى امتلاك الآخر لا باعتباره موضوعا بل من حيث هو حرية . ولكن انى للانسان أن يحقق « مشروعه » بتمامه ، وفى هذا يكمن الضياع ! .

هذه هى النظرة الأولى التى ترنو الينا من « الوجود والعدم » وهى نظرة مصطبغة بالتشاؤم مفضية الى اليأس ، وان كان « سارتر » نفسه يرى أن مجرد التشبث بالحرية دليل على التفاؤل .

بيد أن « سارتر » فى كتابه « نقد العقل الجدلى » يتطور بالمشكلة الانسانية من الانتولوجية حيث يتمثل « انسان الضياع » كعاطفة لا جدوى منها ، الى الآنتية حيث يتجلى « انسان التاريخ » الذى يرصد جهوده للبحث عن نفسه وعن الحقيقة .

فاذا جاز لنا أن نقسم الفكر الفلسفى الحديث الى حقب ، فثمة حقب ثلاث رئيسية ، يبرز فى الأولى «ديكارت» و « لوك » ، وفى الثانية « كانط » و « هيجل » ، وفى الثالثة تضرب الماركسية فى أعماق الفكر المعاصر وتثير الاهتمامات والمناقشات حولها ، فهى قمينة اذن بأن تشكل أفقا رحيبا للحوار فى المحيط الثقافى . وليس فى وسع مفكر أن يتخطى النظر فى قضايا الماركسية وهى قضايا تمس فى الصميم شغاف انسان العصر .

و « سارتر » وهو الفيلسوف الوجودى « المتطور » فى معايشته لمشكلات المجتمع ، يعلن على الملا التزامه بأن « المادية الجدلية هى التفسير الوحيد الصحيح لتاريخ البشرية » . بل ويذكرنا دائما بأن ملاحظاته التى يتقدم بها بصدد الماركسية لا تضيف أى شىء جديد بالمرة « الى الحقيقة الواضحة بذاتها المتمثلة فى التجديد التأليفى Recomtructiom Symtehetingu الذى انجزه كارل ماركس فى كتابه رأس المال » . ولعل هذا يدعونا ويدعو القارىء الى التساؤل : هل كتابه « نقد العقل الجدلى » ـ ويقع جزؤه الأول فى (٧٥٥) صفحة من القطع الكبير وبالبنط الصغير ـ لا يعدو كونه مجرد « تفسير هامشى » ـ على حد قول « سارتر « نفسه ـ للماركسية ؟! ونرجو أن يكون هذا المقال بمثابة اجابة على هذا التساؤل .

وينبغى لنا أن نوضح من البداية أن « سارتر » حين يتحدث عن الماركسية يقصد ما كتبه « ماركس » أصلا باعتباره نصا فلسفيا يدير حوله النقاش . ولا غرو فهو ينتقد « انجلز » ـ كما سنرى فى سياق المقال ـ انتقادا شديدا مسقطا فكرة ديالكتيك الطبيعة . وفى تقديره أن الماركسيين المعاصرين من المتزمتين قد يعجزون عن « قراءة » هذا النص الفلسفى ، وهذا ، ولا ريب ، قصور منهم وليس قصورا من « ماركس » . وقد ظهر هذا التزمت واضحا بوجه خاص فى « الحقبة الستالينية » حيث انحصر الماركسيون فى الاطار التصورى فضاق بهم عن معاناة الواقع المعقد للمجتمع فى أناة وصبر ، وأقدموا فى عسف وجمود على تطبيق شبكة من التصورات دون أن يعبأوا بالتعرف على الوقائع والفها . وقد غفلوا بذلك عن مجموعة الوسائط بين عملية الانتاج وبين التجربة القائمة . وترتب على هذا ان أصيبت الماركسية بالعقم والجمود .

ويشمر فيلسوفنا عن ساعد الجد لينهض باحياء الماركسية وانعاشها لا من ثنانا تفسير مبتكر للعصر الذى نعيش فيه ، بل من خلال تزويدها بركيزة وجودية أو على الأقل ركيزة مادية متسقة مع الوجودية .

ولا يروم « سارتر » أن يفعل مع « ماركس » ما فعله « كيركجارد » مع « هيجل » حين واجه المعرفة الكلية بخصوصية الفرد اللامعقولة . بل هو يتوخى ادخال خصوصية الوجود الانسانى التى لا سبيل الى الاغضاء عنها ، فى المعرفة ذاتها وفى عالم التصورات الكلية . فالوجودية لا يمكن أن تنى عن التسليم بالطبيعة النوعية للحادثة التاريخية ، وهى من ثم تحرص على الحفاظ لتلك الحادثة بوظيفتها وأبعادها .

الخلاصة أن « سارتر » يبغى أن يظل « نقد العقل الجدلى » داخل اطار تصورات المادية التاريخية والصراع الطبقى . وهو يستهدف تجديد الماركسية بادخال الوجود فيها واعتبار الوعى الفردى نقطة الابتداء .

من « انسان الضياع » الى « انسان التاريخ »

من المسلم به ـ دون حاجة بنا الى أن نلوذ بمعطيات علم النفس الحيوانى وعلم النفس البيولوجى ـ أن الانسان يشغل فى هذا العالم الحيوانى مكانا مرموقا ، وذلك لأنه انسان التاريخ صانع الحضارة . وهذا التعريف للانسان تعريف بعدى (أى أنه يأتى بعد التجربة) حيث لا نستطيع أن نصل اليه قبليا . فلا بد أن يكون هنالك تاريخ تتجمع فى وعائه الخبرات والجهود والابداعات حتى يمكننا بعد هذا أن نتحدث عن انسان التاريخ . فالحقيقة الانسانية هى وجود الموجود واستفساره عن ذاته . والمعرفة الانسانية لا تكون معرفة نظرية الا بعد تحقق أصولها كمعرفة عملية .

والوجودية تتناول هذا الموجود الممتاز فى العالم الحيوانى لتتساءل عن علاقاته الجوهرية مع مجموعة النظم التى تأخذ برقابه ويأخذ برقابها . **فليس من شان الوجودية أن تحدثنا عن حقيقة انسانية مجردة لم يتهيأ لها وجود قط ، بل هى تذكرنا دائما أبدا بانسان هو موضوع صيرورة لا تنقطع . ومن ثم فلا قيمة لعلم بالانسان يضرب صفحا عن التغيرات التى تطرأ على هذا الانسان من حيث كونه موضوع صيرورة** . فالوجودية حركة تؤسس التصورية (أى عالم الأفكار) على المعرفة العملية دون أن تغفل لحظة عن الوعاء الذى يموج فيه نشاط الانسان أعنى التاريخ . وانها لتعود بالتصور (عالم الفكر) الى مضامينه الأصلية فى الواقع الانسانى . فهى حركة تمضى من الواقع الفعلى الى التصور وتعود من التصور الى الواقع الفعلى ، ويتمثل فيها السائل والسؤال والمسئول فى كل واحد لا تنفصم عراه .

وهنا ـ والحديث دائما بلسان **« سارتر » ـ تلتقى الوجودية فى الأعماق بالماركسية من حيث كون هذه الأخيرة هى الفلسفة التى تتناول الانسان فى جملته وتبدأ من مادية حالته . وعلى ذلك فليس فى الوسع أن نفرض عليها نقطة بدء أخرى ، والا لكان معنى هذا أننا نزودها بانسان آخر كموضوع لدراستها .**

بيد أن « سارتر » يكتشف بعد هذا فى الماركسية ثغرة على جانب كبير من الخطورة ، وان كان الماركسيون يحاولون أن يهونوا من شأنها ، ألا وهى انها تظل رهينة الجانب التصورى فتنغلق على مجموعة من التصورات وان كانت هذه التصورات مستمدة أصلا من الواقع الاجتماعى التاريخى فى عمومه وشموله ، ثم بعد ذلك تفرض هذه التصورات على أى واقع اجتماعى فى كل زمان ومكان . بينما الوجودية تحرص على الالتحام بالواقع الاجتماعى فى اطار زمانى مكانى ، ناظرة اليه فى أحداثه وحالاته ، رابطة بين العمل Pratis والديالكتيك فى بناء واحد . وهى تجعل الانسان « مشروعا » Pojet يتشكل من خلال واقع هذا النشاط العملى وفى اطار الديالتيك . الوجودية تسعى بدورها الى فهم التاريخ فهما ديالكتيكيا ، فتضع

الانسان فى طبقته وفى صراعاته ، لا ابتداء من نمط الانتاج وعلاقاته فقط كما تفعل الماركسية ، بل ابتداء من الوجود فى شبكة علاقاته المعقدة ، فهى مسئولة وهى سؤال من حيث كونها سائلة . وهى بهذا تتوخى أن تدخل من جديد فى المعرفة وفى عالم التصورات الكلية ، دون أن تغمض عينها عن المغامرة الانسانية فى تفردها ونوعيتها ، وهو تفرد لا تملك أن تتخطاه .

والملاحظ فى سياق المعرفة أن أسس البناء العلمى ، مع كونها آتية من التحديدات التجريبية أصلا ، فانها تغدو منهلا ننهل منه أبعاد المعرفة بنفس الطريقة التى يشيد بها الانسان مبنى بعد ارساء أساسه . فكون الأساس فى البناء العلمى معرفة ، وكون الانسان يستطيع أن يستنبط منها قضايا معينة تضمنتها التجربة من قبل ، فان معنى هذا أن الانسان قد استقرأ هذا الأساس من هذه القضايا كفرض اعم . أما الأساس فى المعرفة الماركسية فهو لا يبدو من حيث كونه كذلك دعامة عملية للنظرية ، وبذلك فهو يمحو سمات التفرد فى الوجود الانسانى وهو تفرد غير منقطع عن ملازمة التجربة الانسانية ، فيسد هذا الطريق على الحركة الديالكتيكية فى صميم الوجود الانسانى . وتغدو حركة الأفكار فى نظر الماركسية — مثلها مثل حركة المجتمع — هى الصورة الوحيدة الممكنة لمعرفة واقعية فعلية . **وتفتقر الماركسية بهذا الى دعامة وجودية للنظرية حين يفوتها أن العلاقات الانسانية هى فى الصميم متميزة عن علاقات الأشياء . ويدعو « سارتر » هذا الافتقار « فقر دم شامل » فى جسم النظرية لا ينبغى الاستهانة بخطورته .**

ان تنحية الانسان فى المعرفة الماركسية هى التى تجعل الفكر الوجودى فكرا لابد منه ، ينبض بالحياة خارج الشمول التاريخى للمعرفة . ان العلم الانسانى يغرق فى لجج « اللاانسانى » ، ومن ثم فعلى الحقيقة الانسانية أن تسعى لكى تفهم ذاتها خارج اطار العلم ، **وعلى الماركسية لكى لا تغدو علما « لا انسانيا » للانسان أن تدخل فى اعتبارها وفى صميمها الانسان ذاته كأساس لها . وعليها** أن تدرك الحقيقة التى تتكشف لنا فى وضوح والتى هى الأصل الأصيل للحياة الانسانية : أعنى امتناع الوجود الانسانى والمعرفة العملية على القياس .

ان دعامة علم الانسان هى الانسان نفسه ، لا كموضوع للمعرفة العملية بل « ككائن عضوى عملى ينتج المعرفة كلحظة من لحظات نشاطه » . فلا يكفى — لفهم هذا الكائن — وصف عمليات رأس المال ، بل ينبغى النظر فى الانسان من حيث هو كائن منحرف ، كيف يتخطى هذا الانحراف ، وكيف ينحرف أيضا فى تخطيه لهذا الانحراف ، وكيف يسعه أن يتغلب على التناقض الباطن الذى يجرى بين فهم الانسان من حيث هو كائن ذو فاعلية homo-agent ، وبين المعرفة بالانسان من حيث هو موضوع تنصب عليه الفاعلية homo-objet

الوجودية لا تستطيع أن تتخلى عن القيام بهذه المهمة ازاء سلبية الماركسيين المعاصرين ، ما دام هؤلاء لا يقرون بما يعانيه فكرهم من فقر دم ، وما داموا يتشبثون بميتافيزيقا دجماطية فى أخذهم بديالكتيك للطبيعة بدلا من استنادهم الى فهم الانسان الحى .

الوجودية تنهض بتوضيح معطيات « العلم الماركسى » فتنظر للانسان فى العالم الاجتماعى وتتبعه فى حركته ، أى تنظر للانسان فى « مشروعه » . فهى بعبارة أخرى تتوخى تزويد البحث الماركسى بالبعد الانسانى أعنى المشروع الوجودى الذى يفتقر اليه . فهذا « المشروع » يوضع موضع الاعتبار وينزل بمنزلة الأساس من المعرفة بالانسان . ولو فطنت الوجودية هذا الى الوجه الأكمل لذابت — فيما يرى « سارتر » — فى الحركة العامة التى تشمل الفلسفة بأسرها ، ولكفت عن أن تكون بحثا خاصا لتغدو الأساس لكل بحث .

المادية الجدلية ليست استقراء علميا

يتفق « سارتر » من حيث المبدأ مع المادية التاريخية . بيد أنه ينبه الى أن هذا الاتفاق لو ظل اختيارا بين اختيارات أخرى ممكنة لما كانت منه جدوى ، ولغدت النتائج التى ينتهى اليها مجرد تكهنات . وانما يحرص « سارتر » على تقديم تعديلات فى المنهج ، وهى تعديلات لا تصح الا على فرض صحة المادية الجدلية .

ان المنهج يقتضى الاقتناع بأن نفى النفى اثبات ، وأن الصراعات داخل الشخص وفى الجماعة هى محرك التاريخ ، وان كل لحظة فى سلسلة يلزم فهمها ابتداء من اللحظة الأولى التى لا يمكن ردها الى أبسط منها .

ويستلزم ذلك أن يبذل الباحث قصاراه ليكشف عن تعدد العوامل المستقلة التى تغدو الحادثة التى تتأمل فيها نتيجة لها لازمة عنها . ويسوق لنا « سارتر » مثلا على هذا ما أخذه « لفقر » Georgee Lefevre على « جوريه » Jaures من تسطيح للثورة الفرنسية وردها الى سبب واحد هو قوة البورجوازية التى بلغت شأوها . **« فالثورة الفرنسية واقعة نوعية اقتضت تضافرا فذا غير متوقع بين أسباب عدة »** . والنتيجة التى يصل اليها « لفقر » : « ان صعود الطبقة الثورية ليس بالضرورة السبب الوحيد لانتصارها ، وليس حتما أن يحدث هذا الانتصار وأن يتخذ أشكاله العنيفة ... لقد قام بالثورة أولئك الذين قضت عليهم الثورة لا أولئك الذين استفادوا منها » . وتعد دراسة « لفقر » دراسة ديالكتيكية . فالتاريخ ليس واحدا

وانما ثمة قوانين مختلفة تحركه ، والالتقاء العفوى المحض لعوامل مستقلة يمكن أن يولد حادثة معينة ، والحادثة يمكن أن تتطور بدورها بمقتضى خطط شاملة تتسق معها .

وللمادية التاريخية طابع متناقض : فهى فى آن واحد تشكل الحقيقة الوحيدة للتاريخ ، وهى أيضا عدم تحدد تام للحقيقة . فالفكر فى شموله قد أسس كل شىء ولكنه لما يؤسس بعد وجوده . لقد أشقى الماركسية نسبية التاريخ فهاجمتها وانقضت عليها ، وهى مع ذلك لم تثبت حقيقة التاريخ متحددة بذاتها ، ومحددة طبيعتها ومداها من خلال المغامرة التاريخية ، وفى التطور الديالكتيكى للعمل الانسانى والتجربة الانسانية . وبعبارة أخرى يتساءل « سارتر » ماذا عسى ان يعنيه المؤرخ الماركسى حين يذكر لنا أنه يقول الحقيقة ! وليس يفهم من اعتراض « سارتر » أن مضمون ما يقوله المؤرخ الماركسى باطل ، وانما هو فى نظره لا يشمل معنى **الحقيقة** . الماركسية تكشف الستار عن الوجود وهى فى عين الوقت تساؤل متصل حول مدى هذا الكشف .

وقد يرد على هذا ان علماء الطبيعة لا يعنون (بالنون المشددة) انفسهم بالوصول الى أساس استقراءاتهم وهذا **حق ، ولكن الأمر هنا منصب** على مبدأ عام وصورى ، **فثمة علاقات دقيقة بين الوقائع** ومعنى هذا بالتالى أن **الواقعى معقول .**

وعلى خلاف ذلك حركة النشاط الانسانى ، فهذه الحركة لا تؤكد لنا معقولية مطلقة للواقع اذا قصدنا بهذه المعقولية أن الواقع يتبع سياقا محددا من المبادىء تحديدا أوليا . وانما الواقع يتجلى بطريقة يمكن بها تكوين معقولية مؤقتة (وليست معقولية مطلقة) وهى معقولية فى حركة دائمة . ومعنى هذا أن الفكر الانسانى يتقبل كل ما تقدم له التجربة ويجعل تصوره للمنطق والمعقولية لاحقا للمعطيات الواقعية التى تتكشف له من خلال أبحاثه .

والديالكتيك الذى يقدمه « سارتر » - ينبذ من البداية العقل التحليلى البحت على النمط الديكارتى ، أو بعبارة أخرى يجبه باعتباره اللحظة الأولى لعقل تأليفى متقدم . فالديالكتيك يوضح فى آن واحد حركة الواقع وحركة أفكارنا وعلاقة احداهما بالأخرى ، وهو يتخطى بفراسخ العقلية التصورية . وهو بذلك يتأبى على تجميده فى قالب دجماطى .

وقد نجمت الدجماطيةالماركسية عن الصعوبة الأساسية التى واجهت المادية الجدلية : فان ماركس حين أقام الجدل على قدميه اكتشف التناقضات القائمة فى صلب النزعة الواقعية ، فهى تناقضات تكون مادة المعرفه ذاتها وحرص الناس على حجبها . وتتجلى عظمة الدجماطية الهيجلية فى مثاليتها ، فعند « هيجل » ليس الجدل فى حاجة الى أن يقدم لنا أدلته ، « فحياة الفكر ليست هى الحياة التى تفزع أمام الموت ، وانما هى الحياة التى تحتمل الموت وتكمن فى صلبه ...» . وقد دحض «ماركس» « هيجل » وواجهه بالتاريخ فى سيره ، وفى أن الوجود لا ينفك عن المعرفة . وهذا موقف صحيح عمليا .

وقع الماركسيون فى هوة الوضعيين . فعند هؤلاء أن التنبؤ بما قبل التاريخ غير ممكن الا بقدر ما يحاكى سياق التعاقب الجارى سياق تعاقب سابق ، ومن ثم فالمستقبل تكرار للماضى . وكان فى وسع « هيجل » أن يرد بأن اللحظة التى تتمثل له من خلال التاريخ الحى لا يمكنها الا أن تشكك فى المستقبل كحقيقة لا يمكن معرفتها لأنها لم تكتمل . ولكن المستقبل عند « ماركس » مستقبل صحيح جديد غير منفك عن الحاضر ، وهو يتنبأ به على المدى البعيد .

والماركسية كديالكتيك **لا بد لها من تنفيذ نسبة الوضعية . وليس من شك فى أن النسبية لا تتعارض فقط مع التاليفات التاريخية الواسعة الشامخة بل تتعارض أيضا مع العقل الديالكتيكى : فمهما تكن قدرتنا على القول أو المعرفة ، ومهما تكن الحادثة الحاضرة أو الماضية قريبة منا بحيث نحاول اعادة تكوينها فى حركتها الشاملة ، فان الوضعية تنكر علينا هذا الحق ، لا لأنها تحكم بان تاليف المعارف أمر مستحيل تماما (وان كانت ترى أن التاليف لا يعدو كونه عملية جرد اكثر منه تنظيما للمعرفة) بل لأنها تحكم عليه ببساطة انه مستحيل اليوم . ويرى « سارتر » أن من واجبنا ان نواجه الوضعية بان العقل الديالكتيكى يمكن أن يقوم لنا اليوم بيقين ، ان لم يكن كل الحقيقة » فعلى أقل تقدير حقائق مجموعة .**

وبينما يوحد « هيجل » الوجود والفعل والمعرفة ، يبين « ماركس » أن الوجود لا يمكن رده الى عنصر أبسط منه تصل اليه المعرفة . وان العمل Praxis بكل ما فيه من فاعلية واقعية يجاوز المعرفة . وهذا ما يتقبله « سارتر » . بيد أنه يرى أن ثمة مصاعب يثيرها - فى تقديره - هذا الموقف :

الفكر هو نشاط عملى لفرد أو جماعة فى شروط محددة عند لحظة معينة فى التاريخ ، فالفكر من حيث هو كذلك يخضع للديالكتيك كقانونه خضوعه لمجموع العمليـــة التاريخية وتفاصيلها . ولكن الفـــكر هو أيضا معرفة بالديالكتيك كعقل أعنى كقانون للوجود ، أليس ثمة تناقض لا يمكن تخطيه بين المعرفة بالوجود ووجود المعرفة ؟ عند « سارتر » أن من الخطأ الاعتماد على أن المرء قد وفق بين الكل حين أظهر أن الفكر من حيث هو وجود تحتويه ذات الحركة التى تحتوى التاريخ بأسره . ففى هــذه الحدود نجد أن الفكر لن يصل الى ذاته فى ضرورة تطوره الديالكتيكى . وانما الفـــكر يوجد فى آن واحد مكونا (بفتح الواو) Constitnée ومكونا (بكسر الواو) Constituante : هو فى ذات الحركة يخضع لقانونه من حيث هو مكون (بفتح الواو المشددة) ويعرفه من حيث هو مكون (بكسر الواو المشددة) .

ان الفكر هو الجدل بموضوعه ، وهو ليس الا الجدل من حيث هو حركة الواقع : ذلك أنـه لوصح أن التاريخ يتضح بذاته حين ننظر فيـه نظرة جدلية بحيث نتأمله كحتمية خالصة لوجب أن نقيم أولا فى العقــل الجدلى (الديالكتيكى) المكون (بكسر الواو المشددة) لترى فى التاريخ عقلا جدليا مكونا (بفتح الواو المشددة) .

مواجهة ثنائية الوجود والحقيقة العقلية

وبينما قضت الوحدانية المادية – لحسن الحظ – على ثنائية الفكر والوجود ، أقامت كتناقض – ظاهرى على الأقل – ثنائية الوجود والحقيقة العقلية . وقد أضنى هذا الماركسيين المعاصرين فلم يروا الا وســيلة واحدة لحل هذا الاشكال ، : بأن ينكروا على الفكر ذاته كل نشاط ديالكتيكى ، وأن يحلوه فى الديالكتيك الكلى ، وأن يقضوا على الانسان بخرطه فى العالم وبذلك يمكنهم أن يستعيضوا بالوجود عن الحقيقة العقليـــة . فلن تكون ثمة معرفة بالمعنى الدقيق ، والوجـــود لا ينكشف بل يتطور طبقا لقوانينه الخاصة . وديالكتيك الطبيعة هو الطبيعة من غير ناس ، ومن ثم لم تعد بنا حاجة الى اليقين والى المعايير بل ومن العبث الرغبة فى نقد المعرفة وتأسيسها ، ذلك لأن المعرفة فى أية صورة كانت هى علاقة بين الانسان وبين العالم الذى يحيط به ، فما لم يكن الانسان موجودا لانتفت هذه الرابطة .

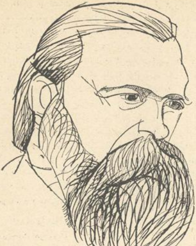
وعند « سارتر » أن أصل هــذه المحاولة اليائسة معروف : يقول « هوايتهد » بحق ان القانون يبدأ من فرض وينتهى حين يغدو واقعة . فنحن نعلن أن الأرض تدور ، وليس لدينا الاحساس بأننـا نقدم قضية أو نعود الى نسق للمعرفة ، وانما نحن نفكر من حيث كوننا أمام واقعة هى بدورها تمحونا كذوات عارفة لتردنا الى طبيعتنا كأشياء تخضع للجاذبية .

فمن الصحيح اذن لكل من يروم أن ينظر للعالم نظرة واقعية أن المعرفة تنتفى بذاتها لتغدو عالما ، وليس هذا صحيحا فى الفلسفة فقط بل هو صحيح فى العلم أيضا . وحين تزعم المادية الجدلية أنها تقيم جدلا للطبيعة ، فانها لا تتجلى لنا كمحاولة لاقامة تأليف عام للمعارف الانسانية ، بل تنظيم بسيط للوقائع . فهل هذا موقف صحيح ؟ .

انكار « سارتر » لديالكتيك الطبيعة

ليس مفهوم المادية على هذا النحو فى « الماركسية » . ومع ذلك فعند « ماركس » نجـــد التعريف التـالى : « التصور المادى للعالم يعنى ببساطة تصور الطبيعة على ما هى عليه ، دون أية اضافة غريبة عليها » . فى هــذا التصور يكون الانسان فى صـــدر الطبيعة موضوعا من الموضوعات يتطور طبقا لقوانينها ، أعنى كمادية خالصة تحكمها قوانين كلية للديالكتيك . وموضوع الفكر هو الطبيعة على ما هى عليه ، ودراسة التاريخ تخصيص لموضوع الفكر . فينبغى أن نتبع الحركة التى تولد الحياة من المادة والانسان من الأشكال الأولية للحياة ، والتاريخ الاجتماعى من الجماعات الانسانية الأولى . هذا التصور يمتاز بأنه يتخلص فى براعة من المشكلة ، فهو يقدم الجدل تقديما أوليا ودون تبرير ، كقـانون أساسى للطبيعة . فهذه المادية تفرض الجدل كأمر خارجى : فطبيعة الانسان تقيم خارجه فى قاعدة أولية ، فى طبيعة خارج نطاق الانسان وفى تاريخ يبدأ من غيوم كثيفة . وفى هذا الجدل حتى العموميات المشتقة من الجزئيات ليس لهـا ولو قيمة مؤقتة ، فهى من ثم لا وجود لها ، وانما يحال كل شىء دائما الى عموم وشمول التـاريخ الطبيعى الذى يعتبر التاريخ الانسانى جانبا نوعيا منه .

وبذلك يتنحى عن العالم « الاضافة الغريبة عليه » التى ليست شيئا آخر غير الانســان المشخص الحى بعلاقاته الانسانية وأفكاره الصحيحة والباطلة ، بأفعاله وهمومه بآلامه وآماله وأحلامه . وتضع مكان هذا الانسان صاحب الهموم والشواغل والأحلام موضوعا مطلقا « فان ما ندعوه ذاتا ليس الا موضوعا معتبرا كردود فعل جزئية» . (انظر ، « نافيل » : مقدمة عامة لديالكتيك الطبيعة عند « فردريك انجلز » . باريس ١٩٥٠ ص ٥٩) .



ف . انجلز

ههنا ـ كما يرى « سارتر » ـ عود الى الشكية بعد تغطيتها بالفعل المنعكس . ولما كانت القوانين العلمية فروضا تجريبية تتحقق بالوقائع ، فان المبدأ القائل بأن الطبيعة جدلية لا يقبل أى تحقق . ومن ثم فاذا أعلنت أن مجموعة قوانين يقيمها العلماء تمثل حركة جدلية معينة فى موضوعات هذه القوانين فليس لدى أية وسيلة صحيحة للدلالة على ذلك . ان القوانين لا تتغير ، وكذلك «النظريات الكبرى » أيا كانت الطريقة التى ينظر بها اليها . فليس الأمر أن نبين ما اذا كان ثمة ذرات من الطاقة ترى أو لا ترى من الضوء الى الأجسام التى يضيئها بل ما اذا كانت النظرية الكمية Théore quantique يمكن أن تدخل فى تجميع جدلى للعالم . فالأمر هنا مختص بتأمل فى المعرفة ، والقانون الذى اكتشفه العالم لو أخذناه منعزلا لما كان من حيث هو كذلك قانونا جدليا أو غير جدلى ، ذلك لأنه لا يعدو كونه تحديدا كميا لعلاقة وظيفية . ومن هنا لا يسعنا أن نفرض الجدل بالقوة على المعطيات الفيزيائية الكيميائية . ان فكرة الجدل قد انبثقت فى التاريخ بطرق مختلفة ، وقد اكتشفها « هيجل » و « ماركس » وحدداها فى علاقات الانسان بالمادة وعلاقات الناس بعضهم بالبعض الآخر . ومن ثم فتأكيد أن هنالك ديالكتيكا فى الطبيعة ينصب على مجموعة الجوامد ماضيها وحاضرها ومستقبلها ، هو أشبه بتأكيد مقولات أولية للعقل على الطريقة الكانطية ، وهى مقولات تحكم التجربة ولا يمكن لأية تجربة فردية الا أن تبررها وتؤيدها .

تفنيد « سارتر » لرأى « انجلز »

يذهب « سارتر » الى أن الانسان لا يستطيع أن يفلت من مشكلة الحق . ولقد انتزع « نافيل » Naville (فى كتابه الذى أشرنا اليه من قبل) من « هذه المراكز لردود الفعل المختلفة » وسيلة تمييز الحق من الباطل وفرض عليها الجدل دون أن يجعل لها امكانية معرفته ، ومن ثم فكل ما يقوله يغدو فى الحال فكرة مطلقة دون ما أساس .

كيف يستطيع انسان ضائع فى العالم تدهمه حركة مطلقة تأتى اليه من كل صوب أن يغدو أيضا هذا الوعى الواثق من ذاته ومن الحقيقة ؟ لسنا بحاجة هنا الى التنبيه الى أن « هذه المراكز لرد الفعل ينجز سلوكها تبعا لامكانيات يحدث لها لا محالة تطور فى الفرد وفى النوع ، وهو تطور مشروط بشروط محكمة » . وأن « الشروط المحكمة والتكامل المنعكس والتجريب تتيح تقدير الهامش الضيق الذى يمكن القول بأن السلوك العضوى يستطيع فيه أن يكون مستقلا » . وينتهى هذا بالضرورة الى نظرية الانعكاس والى اعطاء الانسان عقلا مكونا ، أعنى الى أن يجعل من الفكر سلوكا مشروطا بطريقة محكمة بالعالم (أعنى بما هو قائم فعلا) . وهنا نتساءل ، كيف يستطيع الانسان « التجريبى » أن يفكر ؟ فهو فى وجه تاريخه غير متيقن شأنه وهو يواجه الطبيعة : فالقانون

لا يفضى بذاته الى المعرفة بالقانون ، بل بالعكس اذا كنا نتمرس بالقانون تمرسا سلبيا لحول موضوعه الى سلبيته ، وانتزع منه بالتالى كل امكانية لتجميع خلاصة تجاربه فى وحدة تأليفية . وهنا نقف بين فكرين ، فكر سلبى مستقبل متقطع ليس الا انعكاسا مختلفا لأسباب خارجية ، والآخر فكر ايجابى وتأليفى يجهل ذاته ويتأمل فى الجمود الكلى عالما لا مكان له فيه . وهنا يعلن « سارتر » تمرده على هذا التصور ، وينادى بأن العقل ليس هيكلا عظميا وليس شيئا عرضيا .

وتأسيسا على ما تقدم ينظر « سارتر » فى القوانين التى يقدمها لنا « انجلز » « كاعم قوانين التاريخ الطبيعى والتاريخ الاجتماعى » :

يقول « **انجلز** » : **يمكن رد هذه القوانين فى جوهرها الى ثلاثة :**

قانون استحالة الكم الى كيف وبالعكس ـ قانون تفسير الأضداد ـ قانون نفى النفى . وهذه القوانين الثلاثة قد طورها « هيجل » على طريقته المثالية باعتبارها قوانين الفكر البسيطة ... ويتمثل الخطأ فى الرغبة فى فرض هذه القوانين على الطبيعة وعلى التاريخ كقوانين للفكر بدلا من **استنباطها** من الطبيعة ومن التاريخ » . ولعل مقصد « **انجلز** » الاستقراء لا الاستنباط . ولقد رأينا من قبل اننا لا نجد فى الطبيعة من الديالكتيك الا ما نخلعه نحن عليها . ولكن لو سلمنا لحظة ان فى وسعنا بالفعل ان نستقرىء هذه القوانين من الطبيعة فان هذا لا يخرج عن مجال الاحتمال . ولنسلم جدلا أن هذا الاحتمال مرجح بنسبة كبيرة ، وبالتالى يتحتم أخذ هذه القوانين على أنها قوانين حقيقية ، فالى أى مدى يمضى بنا هذا ؟ الى أن نجد قوانين العقل فى العالم كما وجد « نيوتن » مبدأ الجاذبية . وحين أعلن « نيوتن » « ان هذا فرض لم أبدعه » Hypotheses non fingo ، فانه قد قصد بهذا أن الحساب والتجربة أتاحا له أن يقيم وجود واقعة الجاذبية ، ولكنه رفض تفسيرها بردها الى مبدأ أعم . ومن هنا فالعلم لا يقدم لنا سببا للوقائع التى يكتشفها ، وانما هو يقيم وجودها وعلاقاتها مع الوقائع الأخرى . وفى الفيزياء المعاصرة لم تعد الجاذبية واقعة يستعصى تخطيها ، بل انخرطت فى تصور جديد للعالم . ويترتب على هذا أن كل واقعة فهى محتملة تبدو وكأنما لا يمكن تخطيها ، وقد يثبت المستقبل امكان هذا التخطى .

واذا سألنا « انجلز » لم كانت القوانين ثلاثة ولم تكن أربعة أو أكثر ؟ ومن أين أتت هذه القوانين ؟ وهل ثمة مبدأ أعم يمكن أن تكون هذه القوانين نتائج ضرورية لازمة عنه ؟ وهل ثمة من وسيلة لتوحيدها فى كل تأليفى وترتيبها ترتيبا هيراركيا ؟ لو سألنا » « انجلز » هذه الأسئلة فأغلب الظن أنه سيهز كتفيه ويعلن على الملأ كما أعلن « نيوتن » من قبل : « هذا فرض لم أبدعه » . ويترتب على ما ذكره « انجلز » نتيجة متناقضة : فقد أنكر على « هيجل » أنه فرض على المادة قوانين الفكر ، ولكن هذا هو ما فعله « انجلز » بدوره حين ألزم العلوم باثبات صحة عقل ديالكتيكى اكتشفه هو فى العالم الاجتماعى . نعم ان فى العالم الاجتماعى التاريخى عقلا ديالكتيكيا ، بيد أن « انجلز » ينقله الى الطبيعة وينقشه فيها بالقوة بعد أن سلبه معقوليته وحرمه من أسباب وجوده .

المادية الجدلية مباطنة للتاريخ

بعد هذا يحق لنا أن نسأل « سارتر » : هل ثمة روابط ديالكتيكية فى صدر الطبيعة ؟ وموقف فيلسوفنا بصدد هذا الأمر واضح لا لبس فيه ، فهو يذهب الى أننا لا يسعنا أن ننكر هذا أو نؤيده ، فلكل الحرية فى أن يعتقد ان القوانين الفيزيائية الكيميائية تكشف عن عقل ديالكتيكى أو لا يعتقد فى هذا . على أن تأييد وجود الديالكتيك فى الطبيعة هو والحق يقال تأييد يتخطى نطاق العلم .

ان الديالكتيك فعال كمنهج ما دام يبقى ضروريا كقانون للتعقل وكبناء عقلى للموجود . والديالكتيك المادى لا معنى له الا اذا أقام فى باطن التاريخ الانسانى أسبقية وأولوية الشروط المادية كما تكشفها حركة الناس وتعانيها . فاذا كانت هناك مادية جدلية فيلزم أن تكون مادية تاريخية اى حادثة من الباطن : هى مادية واحدة نخضع لها ونعيشها ونعرفها . وهذه المادية ان وجدت فليس لها من حقيقة الا فى حدود عالمنا الاجتماعى : ففى صميم المجتمع حيث التعدد والتنوع والتمزق يؤدى ظهور آلة جديدة الى تحولات عميقة تقتضى بنيات جديدة وتشكل تشكيلات جديدة .

اذا كان ثمة ديالكتيك ، واذا كان علينا أن نؤسسه فاننا نبحث عنه حيثما يكون : فنحن نتقبل فكرة أن الانسان موجود مادى بين موجودات أخرى ، وأنه من حيث هو كذلك ليس له ما يمتاز به ، ونحن لا نرفض أيضا امكان انكشاف ديالكتيك للطبيعة فى يوم ما ، وهذا يعنى تأصيل الديالكتيك فى علوم الطبيعة واستخدام العلماء أنفسهم له تحت ضبط التجربة .

ولكن الى أن يتحقق هذا يجب أن يعود العقل الديالكتيكى الى حيث يمكن أن نلمس نتائجه بدلا من أن نحلم به فى مكان ليست لدينا بعد وسائل الوصول اليه فيه .

هنالك مادية تاريخية وقانون هذه المادية هو الديالكتيك ، ولكن اذا كان المقصود بالمادية الجدلية ـ كما يروم البعض ـ نزعة واحدية تزعم حكم التاريخ الانسانى من الخارج ، فانه يتحتم علينا القول حينئذ بأنه ليس هنالك مادية جدلية أو ليس هنالك بعد مادية جدلية .

ينصب الديالكتيك عند « سارتر » على مواجهة « الآخر » الذى يشكل تهديدا لحرية كل فرد . وليس معنى هذا أن الآخر يعاملنى تلقائيا كموضوع لفعله ويخضعنى من ثم لارادته . بيد أنه اذا كان الوعى كعمل Praxis وعيا فعالا فان الانحراف كامن وملازم للعلاقات بين الأفراد . ولكى يغدو الانسان انسانا بمعنى الكلمة يجب أن تنهض هذه العلاقات على التبادل Réciprocité والمساواة . ولما كانت فلسفة « سارتر » تنكر أن تكون هناك ماهية هى « الطبيعة الانسانية » فيلزم أن تجد معيارا بديلا تحدد به ما تحكم عليه بأنه « لا انسانى » ، هذا المعيار هو التبادل .

وفى التاريخ الراهن للبشرية لا نكاد نجد هذا التبادل بسبب ظاهرة الندرة Rareté . فالجنس البشرى سجين هذه الندرة وضحيتها . والندرة تجعل كل فرد عدوا لجاره . وهى التى بنى عليها الاقتصاديون الكلاسيك نظرياتهم . وهى من ثم تعود بنا الى رؤية « هوبز » للانسان : « الانسان عدو لأخيه الانسان » .

والتاريخ لا تحكمه الضرورة . فان أساسه المعقول فى واقعة عرضية تساوق حياة نوعنا على هذا الكوكب الذى نعيش فيه : نقص الموارد بالنسبة لعدد الأفواه التى تطلب الطعام . وقد ألجأت هذه الحاجة المجتمعات الى القضاء على بعض أعضائها الموجودين بالفعل والذين فى طور الامكان . وثمة ادراك لهذه الحاجة يتسلل الى أعماق الوعى الانسانى ويخلق فى هذه الأعماق مناخا « للندرة » وهو مناخ للعنف والصراع الذى يكتنف التاريخ الانسانى كله .

ان عودة « سارتر » فى هذا التفسير الى ما وراء الانسان الاجتماعى أمر لا نجد له مثيلا فى التفسير الماركسى للصراع الطبقى الذى يتمثل فى التاريخ . ومع ذلك فليس من الضرورى أن يأتى تصور « سارتر » على المستوى الترانسندنتالى متعارضا مع ما يوحى به تفسير « ماركس » . ولقد أتاح هذا التصور لصاحبه أن يشق طريقا جديدا للفرار من عالم اليأس والقنوط الذى حدد ألوانه وظلاله فى « الوجود والعدم » . فان سبب الموقف « اللاانسانى » الذى يقفه الانسان من أخيه الانسان لهو سبب عارض أنطولوجى يتمثل فى « الندرة » .

والندرة التى تحرك جدلية التاريخ لن تفضى الى مثل هذه النتائج اذا لم تهدد حرية الانسان فى حركته حرية حركة الآخرين تهديدا مباشرا . أو بعبارة أخرى ان كلا منا « مشروع » ، المام شامل ببيئتنا فى حدود الحالة المدركة والهدف الذى يمثل أمامنا فى الرؤية . فكيف تتساوق حرياتنا التى لا تحصى دون أن يكون هناك رضوخ متبادل ؟ الاجابة على هذا أن الحريات لا يمكن ان تتساوق – على الأقل فى عالم الندرة – فلا محالة من سقوط الحريات الفردية بأسرها فى قاع مستنقع يدعوه « سارتر » القصور الذاتى العملى Pratico-inerte ، يكون كل واحد منا فيه مجرد شىء من الأشياء .

يقول « روسو » : « لقد ولد الانسان حرا وهو مصفد فى كل مكان بالأغلال » ، ويرى « سارتر » أن الانسان حر يقرر لذاته . بيد أننا نجد الانسان فى كل مكان أداة لانسان آخر ، فليس فى وسعه أن يمارس حريته دون أن ينتهك حرية الآخرين . فالانسان « كمشروع فردى » كحرية ينتهى الى ضياع ويسقط فى العزلة .

وتنجح الأنشطة الفردية فى ظل عمل مشترك فقط فى التغلب على عزلتها وعلى تنافساتها ورضوخها الواحد منها للآخر واستسلامها للقصور الذاتى العملى . فالعمل المشترك يشكل « المشروع الجماعى » ويغدو الهدف الوحيد المنقذ من الضياع ، الذى تتجه صوبه جميع الضمائر ، وتناضل مندمجة معا فى فعل ارادى واحد متماثل . و « المشروع الجماعى » ينقذ الانسان من وهدة الضياع ، فبدلا من أن يكون الناس تجمعات Collectifs مشكلة من مسلسلة متباينة من الأفراد شأنهم شأن الطابور الذى يصطف انتظارا للأوتوبيس (مثال **سارتر المشهور عن طابور انتظار الأتوبيس** فى « سان جرمان » **حيث يتواجد الأفراد معا دون أن** « يرى » أحدهم **الآخر . فهم يصطفون طبقا للتتابع الزمنى لوصولهم لا طبقا لمدى حاجة كل منهم لركوب** الأوتوبيس . وهم ليس **بينهم من علاقة مشتركة الا انتظار** وسيلة النقل وتحيلهم **ظاهرة الندرة (من حيث أنه** ليس هنالك أمكنة تسعهم **جميعا فى الأوتوبيس المنتظر)** الى أعداء بالقوة ، يجعل منهم جماعة Croupe مماثلة لتلك الجمهرة التى اقتحمت الباستيل ، فقد كان لهذه وجدان واحد وقلب واحد نابض بحركتها .

ان اندماج الأفراد فى جماعة ثورية يغدو لا محالة رمزا للتحرر الجمعى . بيد أننا لا نستطيع أن نهدم « باستيلا » كل يوم : فمع أننى أقاتل جنبا الى جنب مع زملائى اليوم فاننى لم أتخل عن حريتى ، وغدا قد أخونهم ، أو على الأقل ، لا يمكننى أن أتأكد من أننى لن أشترك فى خيانتهم ، فان حريتى لا تتيح لى التصرف فى مستقبلى . فلا يسعنى بالتالى الا أن أتشكك فى نفسى . وهذا هو السبب فى أن الجماعة لا تتشكل الا على أساس قسم الولاء ، ومعنى هذا القسم حق الآخرين فى انزال العقاب بالفرد اذا حنث بالعهد وخان الوعد . والجماعة الثورية مهددة بالأعداء من الخارج بل وبالانقسامات فى الداخل ، وهى تصمد وتعيش كتعبير عن قوة الارادة . والفضل فى هذا يرجع الى خضوع جميع أفرادها لمتطلبات العمل المشترك الذى ينهضون به ويقدرون مقتضياته .

والبروليتاريا **كجماعة** Groupe تنبثق من الطبقة **كتجمع** Collectif . ولكن الجماعة حين تكتمل

لها سماتها تخضع بدورها لالزامات الوجود الاجتماعى . فواجبها أن تسهم فى النهوض بالمهام وأن تنوع وتصنف الاعمال ، فتضع كل فرد فى المكان المناسب ، وتطلب من الكل الطاعة . وهى تتعرض لخطر التفكك والتحلل **والسقوط فى القصور الذاتى العملى** الذى ثارت عليه . ومن ثم يلزم أن تطور منظماتها بحيث تغدو شبه كائن عضوى ، فتمحو التعارض بين حركتين معقولتين ، **حركة الفرد الواحد وحركة الجماعة المندمجة .**

ان هذا الجدل الخاص بالسلسلة والجماعة والقصور الذاتى العملى والنشاط الثورى يلوح لنا جدلا . « سارتريا » قلبا وقالبا . فهو يفترض ان الفعل الفردى هو اولا وقبل اى اعتبار آخر الحقيقة الجدلية العملية ، وهو وحده القوة الدافعة . والملاحظ ان هذا الجدل مع دعواه بعدم تعارضه مع الرؤية الماركسية للصيرورة التاريخية ، فانه يوحى بتعديل لمعنى الانحراف والثورة . فالافراد يسمحون لانفسهم بأن يأسرهم بالتدريج سياق اجتماعى يمكن ان نقارنه بالضرورة الفيزيائية ، ثم يعززون كرامتهم الانسانية من ثنايا التمرد والثورة . والثورة بدورها قد تقع فى القصور الذاتى العملى وتفقد هذه القوة الفريدة قوة الارادة التى هى وحدها الطابع المميز لها من ذلك القصور .

« السارکسية » : قالب مارکسى بمضمون سارترى

وهنا آن لنا أن نجيب عن السؤال الذى وضعناه فى مقدمة هذا المقال : هل نقد « سارتر » مجرد تفسير هامشى للماركسية ، على حد قوله ؟ الواقع ان فيلسوفنا قد تواضع كثيرا فى هذا التصريح ، وانه قدم لنا بالأحرى « وجوديته المتطورة » فى قالب ماركسى ، كما يتضح للقارىء فى النقاط التالية التى نجمل فيها ما فصلناه فى صلب المقال :

(١) الدجماطية الدياليكتيكية عقيمة وفاشلة . ويلزم ان يكون الدياليكتيك معقولية تنكشف فى التجربة المباشرة واليومية كرابطة موضوعية بين الوقائع ، وكمنهج لمعرفة هذه الرابطة وتحديدها على حد سواء .

(٢) اذا صح « أن الناس يصنعون التاريخ على أساس شروط سابقة » لترتب على هذا نبذ قاطع للحتمية ، وللعقل التحليلى كمنهج وكقاعدة للتاريخ الانسانى . فالمعقولية الدياليكتيكية المحتواة فى هذه العبارة يجب ان تمثل لنا كوحدة جدلية تربط بين الضرورة والحرية . فالانسان يخضع للدياليكتيك كقوة عدوة بمعنى وهو بمعنى آخر يصنعه . فاذا لزم ان يكون العقل الدياليكتيكى هو عقل التاريخ ، فيجب أن نعيش هذا التناقض بطريقة دياليكتيكية ، وهذا يعنى أن الانسان يخضع للدياليكتيك من حيث هو يصنعه وانه يصنعه من حيث هو يخضع له . فهنالك أناس يتحددون تحددا تاما بالمجتمع الذى ينتمون اليه ، وبالحركة التاريخية التى تشملهم ، فاذا لم نشأ



ك . ياسبرز

للدياليكتيك أن يغدو من جديد قانونا الهيا أو قدرا ميتافيزيقيا ، فيجب أن يغدو أفرادا لا جماعا لـ فوق الأفراد .

وبعبارة أخرى نحن نلتقى بهذا التناقض الجديد : الدياليكتيك هو قانون التجميع الذى يجعل هنالك تجمعات ومجتمعات وتاريخا ، أعنى حقائق تفرض ذاتها على الأفراد ، ولكنه فى عين الوقت يلزم ان ينسج بملايين الأفعال الفردية ، فهو قوة منتجة وليس وسيلة سلبية ، وهو قوة مجمعة دون أن يغدو قدرا متعاليا ، فهو يحقق فى كل لحظة وحدة التكاثر والتعدد مع التكامل والتوحد .

(٣) يتأسس الدياليكتيك على هذه التجربة التى يعيشها كل شخص : علاقته الخارجية بالعالم المادى وبالآخر هى دائما علاقة **عرضية** وان كانت دائما **حاضرة** ، وعلاقته بالباطن مع الناس ومع الاشياء هى علاقة **أساسية** ، وان كانت فى معظم الاحيان **مقنعة** masquée .

(٤) الدياليكتيك ليس مفروضا على الوقائع شأن مقولات « كانط » على الظواهر . فالحركة الدياليكتيكية ليست قوة قادرة موحدة تنكشف وكأنها ارادة الهية خلف التاريخ ، بل هى قبل كل شىء قوة منتجة . فليس الدياليكتيك هو الذى يفرض التاريخ على الناس لكى يعيشوا هذا التاريخ عبر متناقضات مهولة ، بل الناس هم من حيث هم كذلك تحت وطأة الندرة والضرورة يواجه بعضهم البعض الآخر فى ملابسات يمكن أن يحصيها المؤرخ أو الاقتصادى ، ولكن المعقولية الدياليكتيكية هى التى يمكنها وحدها أن تجعلها مقبولة عقلا . فالتناقض قبل

أن يكون محركا نجده نتيجة . ويبــــدو الديالكتيك على الأساس الأنتولوجى هو النمط الوحيد للعلاقات التى يمكن لأفراد يعيشون بطريقــة معينـــة أن يقيموها بينهم . الديالكتيك اذا وجد ليس الا جماع التجمعات المشخصة التى يشكلها أفراد متعددون مجتمعون .

(٥) لا أحد يمكن أن يكتشف الديالكتيك اذا استخدم العقل التحليلى ، ومعنى هذا الا أحد يمكن أن يكتشف الديالكتيك اذا بقى خارج الموضوع المتامل . فالديالكتيك لا ينكشف الا الملاحظ يدمج ذاته فى الباطن . فالباحث يعيش فى اســــهام ممكن فى ايديولوجيـة العصر كله ، وكحركة جزئية لفرد محدد فى طريقه التاريخى والشخصى فى رحاب تاريخ أوسع وأشمل يحكمه . ولو جاز لنا أن نحتفظ بالفكرة الهيجلية : « الوعى يعرف ذاته فى الآخر ، ويعرف الآخر فى ذاته » ، بعد حذف المثالية حذفا تاما ، لأمكننا القول ان حركة الكل كحركة ديالكتيكية يجب أن تنكشف لكل فرد كضرورة لحركته الخاصة ، وبالمثل أن الحركة فى كل فرد ضرورة للحركة فى الكل .

فالديالكتيك منطق جياش بالحياة تتمثل فيه الضرورة والحرية معـــا ، فهو ليس الا نحن « مشروعا فرديا » و « مشروعا جماعيا » ، هو الحياة ، فلكى نحيا لا مفر لنا من أن نفعل وأن نكابد ونعانى .

خواطر مطروحة للمناقشة

وفى ختام هــذا المقــال نعرض للمناقشة بعض خواطر بصدد « مشروع » سارتر فى تجديد الماركسية :

(١) لقد ميز « ســارتر » تمييزا جذريا بين العقل التحليلى والعقل الديالكتيكى ، بين العلوم الطبيعية وبين دراسة الانسان ، بين عـــدم معقولية الظاهرة الطبيعية وبين المعقولية الباطنة فى التاريخ . أليس هــذا الموقف يتعارض تعارضا تاما مع الماركسية . وبخاصة حين يكرر فيلسوفنا القول بأن النشاط الفردى هو الشرط النهائى للمعقولية وأن هذا النشاط هو الحقيقة الوحيدة العملية والجدلية ؟ أتراه يفرض بهذا على فلسفة تبغى تفسير التاريخ تفسيرا شاملا عبئا تنوء به مهما بذل « سارتر » من جهد فى التفسير والتخريج ؟ .

(٢) كيف يمكن لهــذا القدر الهــائل من التنوعات والاختلافات فى التجربة التى نعيشها أن يتسق مع المعرفة الماركسية دون أن يختل توازن هذه المعرفة أو تتهافت هذه التجربة ؟ .

(٣) اذا كان الواقع يصنع من النـــاس فقـط ، من أفعالهم وآلامهم وآمالهم وأحلامهم ، فكيف نجمع وجوداتهم الفردية وكل وجود منها فريد فى بابه لا يمكن أن يحل محله وجود آخر ؟ أو بعبارة أخرى كيف نمضى من تعدد وجهات النظر ، من حيث أن كل فرد - على حد قول سارتر - يرى التاريخ من زاويته الخاصة ، الى حقيقة واحدة تشكل نسقا عاما للمعرفة ؟ وهل يا ترى تكفى جدليات « سارتر » المنصبة على التجمع والجماعة لحل أشكال الانحراف ؟ ربما خطر هــذا الخاطر له حين تساءل : « هل اختفاء الأشكال الرأسمالية للانحراف يرادف القضاء على جميع أشكال الانحراف ؟ » .

(٤) أليس من الواضح أن الجهد الضخم الذى بذله « سارتر » فى كتابه « نقد العقل الجدلى » يتلخص فى تحليل فينومينالى وجودى يتناول العناصر الهيجلية فى فكر « ماركس » ؟ . وهو مع كونه تحليلا صلدا دقيقا شامخا ، الا أنه يسلمنا تدريجيا الى تســاؤلات تبعث فى نفوسنا الضجر والملل وتوقعنــا فى الضيق والبرم ، وأخشى أن أقول انها قد تفضى بنا الى الضياع الذى أفضى بنا اليه « الوجود والعدم » .

وبعد ، فان الأمل معقود على أن تأتى الفتـرة التى يقضيها الفيلسوف الفرنسى الأشهر بين ظهرانينا بأطيب الثمرات . وعساها أن تلهمه أفكارا جديدة يدير حولها الحوار فى طريق تعميقه للمفاهيم المعاصرة . اننا نرحب بسارتر المفكر الحر المتعاطف مع التجارب الاشتراكية ، والفيلسوف العظيم المناصر للشعوب المناضلة فى وجه الاستعمار والامبريالية . اننا نرحب به وندعوه أن يعايش تجربتنا الاشتراكية فى مخططاتها ومنجزاتها ، وهى التجربة التى تجمع فى تضامن مثمر قوى الشعب العاملة فى تحالف متآزر ، وتجعل الفكـر « فكرا مفتوحا لكل التجارب الانسانية ، يأخذ منها ويعطيها ، لا يصدها عنه بالتعصب ولا يصد نفسه عنها بالنقد » .

محمد فتحى الشنيطى

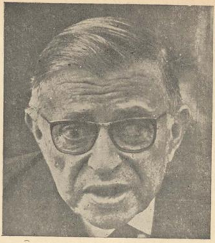


Sartre
Philosophe
de la Liberté
et de l'aliénation.

سارتر فيلسوف الحرية ... والاغتراب

محمود رجب

انه حتى مقابض
الجلاد لا تعفينا
من أن نكون
أحرارا .
سارتر



«بحث فى الأنطولوجيا الظاهراتية » . هذا هو العنوان الفرعى الذى وضعه سارتر لكتابه الرئيسى « الوجود والعدم » . وهو عنوان على جانب كبير من الأهمية ، لأنه يحدد المنظور العام الذى من خلاله تنشأ فلسفة سارتر كلها وتتطور ، فلن يتسنى للقارىء فهم هذه الفلسفة الا اذا أدرك أولا المصادرة التى تقول : ليس ثمة الا ظواهر .

ولا يلبث سارتر أن يستهل مقدمة الكتاب بعبارة خصبة توضح هذه المصادرة ، فيقول : « حقق الفكر الحديث تقدما هائلا برده الموجود الى سلسلة من المظاهر التى تكشف عنه » (ص ١٣ من الترجمة العربية للدكتور عبد الرحمن بدوى ، وسوف نشير اليها فى هذا البحث) . فما معنى هذه العبارة ؟ معناها : أن هيوم كان على صواب عندما استبعد الميتافيزيقا وأسس فلسفة تجريبية ، وان « كنت » كان محقا حينما قصر المعرفة الممكنة على الظواهر فحسب ، وأن كونت كان مصيبا عندما أعلن عن بزوغ الحقبة الوضعية وأفول الحقبة الميتافيزيقية ، وأن لاشلييه وبرنشفج وهاملان كانوا جميعا على حق حينما رفضوا الأخذ بفكرة « الشىء فى ذاته » لكنت . وتعنى هذه العبارة أيضا أن هسرل على وجه الخصوص كان مصيبا عندما لم يقبل الا الظاهرة المحضة حقيقة لا تقبل الشك ، وكذلك هيدجر حينما رفض أن يميز بين الظاهرة والوجود . وعلى هذا ، **فان « الوجود والعدم » ينتمى ـ منذ أول عبارة فيه ـ الى أكثر تيارات الفلسفة الحديثة شيوعا وأشدها ثباتا ، الا وهو تيار النزعة الظواهرية ولنزد الأمر وضوحا ونقول :**

ان أى موجود أو أى شىء عند سارتر ما هو الا سلسلة مظاهره ، فالتيار الكهربى مثلا ليس الا مجموع الأفعال والآثار الفيزيائية ـ الكيماوية التى تكشف عنه . وعلى هذا ، فالوجود لا يختبىء وراء الظواهر ، والظواهر ليست تجليا غير محكم لهذا الوجود ، ليست شبحا زائفا ، وانما هى الوجود نفسه . ومن ثم ، فماهية أى موجود ليست قوة مدسوسة فى جوف ذلك الموجود ، بل هى مظاهره التى تتجلى . انها معطاة مع هذه المظاهر وفيها . لذلك يقول سارتر : « ان الظاهر هو الماهية » (ص ١٥) . ولا شك أن سارتر متأثر هنا بعبارة هيدجر التى يقول فيها : « ان ماهية الانسان هى فى وجوده ـ المتخرج » ، أى أن الانسان هو مجموع أفعاله المتخرجة والمتحققة فى العالم . فعبقرية بروست مثلا ليست قوة خاصة لانتاج بعض الأعمال ، وليست أعماله مأخوذة على حدة ، ولا القدرة الذاتية على انتاجها : انها الأعمال منظورا اليها على أنها جماع تجليات الشخص .

نخلص من هذا الى نتيجة هى : أن سارتر يرفض « الشىء فى ذاته » أو « النومين » ، ويرفض أيضا «الوجود بما هو وجود» ، والعلل والجواهر التى تبحثها الميتافيزيقا التقليدية الواقعية (ميتافيزيقا أفلاطون مثلا). فالأنطولوجيا الجديدة ، أنطولوجيا سارتر ، ستكون أنطولوجيا وصفية ، فنومنولوجية (= ظاهرانية) . ومن ثم ، فهى تتعارض مع كل ميتافيزيقا تزعم لنفسها القدرة على تفسير الظواهر بمبادىء ليست هى ذاتها من نظام فينومينالى ولا تقبل التحقيق فى التجربة . ان انطولوجيا سارتر ماهى بالأنطولوجيا العامة التى تبحث فى « الوجود بما هو وجود » ، بل هى أنطولوجيا نطاقية أو مناطقية ، تبحث فى الوجود من حيث هو مقسم الى مناطق . **ومناطق الوجود الرئيسية عند سارتر ثلاث : الوجود ـ فى ـ ذاته ، والوجود ـ لذاته ، والوجود ـ للغير . فأما الوجود ـ فى ـ ذاته فهو وجود الأشياء ، ووجود العالم ، انه ـ باختصار ـ الوجود المادى . أما المنطقتان الأخريان فتتعلقان بالوجود الانسانى ، لكن الوجود ـ لذاته هو الشعور أو الوعى منظورا اليه فى ذاته وكأنه فى حالة انعزال (الكوجيتو) ، والوجود ـ للغير هو أيضا الشعور ولكن منظورا اليه من حيث علاقته بالشعورات الأخرى ، أى من وجهة نظر نستطيع أن نسميها اجتماعية .**

وتوضيحا لمهمة الأنطولوجيا الظاهرانية عند سارتر ، سوف نختار فكرة أساسية ، هى ـ فى اعتقادنا ـ بمثابة المفتاح الذى لا غنى عنه لفهم فكر سارتر بأسره ، الا وهى فكرة الحرية . وسنتناولها من خلال ارتباطها الوثيق بمواقف لا تتميز بالحرية ، بل بقهر الحرية ، مثل مواقف الاخفاق والاضطهاد والاستلاب والتشيؤ ، كيما نصل ـ فى النهاية ـ الى اثبات : **ان الحرية عند سارتر ليست معلقة فى الهواء ، يدلل عليها عقليا ، بل هى لا تكون الا فى مثل**



هذه المواقف العينية ، التى هى بمثابة المناسبات والشروط لظهور الحرية .

ليس ثمة فرق بين وجود الانسان وكونه حرا

يوحد سارتر بين الموجود الانسان والحرية ، وذلك أن الحرية « تنشأ من سلب نداءات العالم ، وتظهر منذ ان اتخلص من قبضة العالم الذى انخرطت فيه ، كيما أدرك ذاتى كشعور ... » (ص ١٠٢) وعلى هذا ، لا تكون الحرية ـ بهذا المعنى ـ كيفية للانسان بين غيرها من الكيفيات التى يتصف بها ، وليست شيئا يمتلكه الانسان أو يفتقر اليه حسب وضعه التاريخى ، وانما هى الموجود الانسانى ذاته وبما هو كذلك . « فالانسان عند سارتر **لا يوجد أولا لكى يكون حرا بعد ذلك ، فليس ثمة فرق بين وجود الانسان وكونه حرا** » (ص ٨١)

ويترتب على توحيد سارتر بين الموجود الانسانى والحرية ، مسئولية الانسان الكاملة عن وجوده . ولكى يجسد فكرته عن الحرية والمسئولية ، يأخذ بفكرة هيدجر عن «ارتماء» الانسان فى العالم وكونه مقذوفا فى « موقف » معطى من قبل . فالانسان يجد نفسه وعالمه فى وضع يبدو كما لو كان وضعا خارجيا ، ليس من صنعه (وضع العائلة والطبقة والأمة والجنس ...) . وكذلك الأمر بالنسبة الى موضوعات محيط الانسان وبيئته ، فهى موضوعات ليست ملك يديه ، لا يستطيع أن يتحكم فيها ، انها مصنوعة كالسلع أو البضائع ، شكلها واستعمالها محددان من قبل ومقننان . لكن هذا « الامكان » الأساسى لوضع الانسان هو نفسه شرط حريته ومسئوليته ، ذلك لان وضعه الممكن يصبح وضعه «هو» الخاص بقدر ماينغمس فيه ويلتزم به ، وبقدر ما يقبله أو يرفضه . فما من قوة على الأرض أو فى السماء تستطيع أن تدفعه الى التخلى عن حريته : انه هو نفسه ، وهو وحده الذى يجب أن يقرر وأن يختار ما يكون اياه .

ويرى سارتر أن الانسان ليس شيئا آخر سوى خلق ذاتى ، أى أن الانسان هو **ذلك الذى يخلق نفسه بنفسه، لأن وجوده** يتوحد مع فاعليته **(= أعماله) أو بالأحرى مع أفعاله** الحرة . فالانسان **ـ كما يقول ـ هو ما يفعل ،** وما هو الا سلسلة من المشاريع . والوجود الفعلى الانسانى هو ـ فى أية لحظة ـ « مشروع متحقق » ، رسمه الانسان بنفسه ونفذه بحرية تامة . أو بعبارة أخرى نقول : ان وجود الانسان الفعلى الخارجى ليس الا مشروعه الأساسى. بيد أن الوضع الفعلى للانسان لا ينطبق أو لا يتطابق أبدا مع امكانياته ، ذلك أن وجوده يظل دائما وجودا ناقصا . والنقص عند سارتر ماهو الا تجل للسلب الأساسى الكامن فى الوجود الانسانى . يقول : « ان الآنية (أى الموجود الانسانى) ليست شيئا يوجد أولا ثم ينقصه ، فيما بعد ، هذا أو ذاك : انها توجد أولا ومنذ البداية كنقص وعلى علاقة تركيبية مباشرة مع ما ينقصها ... والآنية تدرك فى مجيئها الى الوجود على أنها وجود مناقض ... والآنية تجاوز مستمر الى تطابق مع ذات غير معطى أبدا » (ص ١٧٥ ـ ١٧٦) .

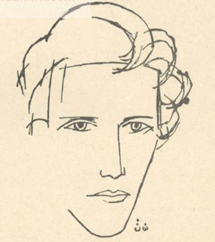
ان الموجود الانسانى ليخفق بالضرورة فى الاتحاد أو التطابق مع ذاته . بعبارة أخرى نقول : ان « ما هو ـ لذاته » يجاهد باستمرار فى سبيل ان يصير « ماهو ـ فى ذاته » ، ان يصير ثابتا وكثيفا ، وأساسا لوجوده الخاص. لكن هذا المشروع الذى يهدف الى جعل « ماهو ـ لذاته » « ماهو ـ فى ـ ذاته » ، مشروع مقضى عليه بالاخفاق . وهذا الاخفاق الأنطولوجى يشكل وجود الانسان بأكمله ويسرى فيه . يقول : « ان الآنية تتألم فى وجودها ...

لأنها لا تستطيع أن تبلغ ما هو — فى — ذاته دون أن تضيع نفسها كوجود — من أجل — ذاته . انها اذن بطبعها شعور شقى ، دون تجاوز ممكن لحالة الشقاء » (ص ١٧٧) .

بذلك وصل التحليل الأنطولوجى عند سارتر الى النقطة المركزية فى فلسفته ، ألا وهى تعيين الموجود الانسانى بوصفه اخفاقا ، فكل العلاقات الانسانية الاساسية أو المشروع الانسانى بأسره واقع تحت أسر هذا الاخفاق . لكن بما أن الاخفاق دائم ولا يمكن تجنبه (طالما أنه هو الخاصية الأنطولوجية للموجود الانسانى) — فانه هو أيضا الأساس والشرط الضروريين للحرية الانسانية ، فالحرية لا تكون الا بقدر ما تجعل الانسان « ملتزما » ومنغمسا فى داخل وضعه الممكن ، الذى يمنعه بدوره من أن يصير مؤسس وجوده — لذاته . بذلك تتم دائرة التعينات الأنطولوجية ، فهى تشمل : الوجود والعدم ، الحرية والاخفاق . والتطابق بين الأضداد لا يتم خلال عملية ديالكتيكية ، وانما من خلال تحقق هذه الأضداد بوصفها خصائص أنطولوجية .

من الأنا الى الغير » أو من الحرية الى الاستلاب

ان التحليل الانطلوجى للموجود — لذاته يؤلف الاطار الذى يفسر سارتر بواسطته وجود الغير . وهذه النقطة تمثل مشكلة منهجية على جانب كبير من الأهمية ، وذلك أن سارتر اتبع التصور المثالى للوعى بالأنا أو الذات (الكوجيتو) بوصفه أصلا أو خالقا ترنسندنتاليا للوجود بأسره ، لدرجة أنه (أى سارتر) يواجه دائما خطر الوقوع فى أسر الأنانة (أو الهوحدية) الترنسندنتالية . وقد واجه هذا الخطر عندما نقد كلا من هسرل وهيدجر وهيجل ، حيث بين فى هذا النقد أن



س . كير كجورد

محاولتهم التى تستهدف اثبات وجود الغير بوصفه واقعة أنطولوجية مستقلة عن الأنا ، محاولات أصابها الاخفاق ، لأن وجود الغير — فى هذه المحاولات — مستغرق — بدرجة تقل أو تزيد — فى وجود الأنا (ص ٢٩٧) . وسارتر نفسه يرفض كل الجهود التى تهدف الى استخلاص وجود الغير استخلاصا أنطولوجيا ، فهو يقول : « اننا نلقى الغير ، ولكننا لا نكونه » (ص ٤٢٢) ، ذلك أن وجود الغير له طابع الواقعة الممكنة غير القابلة للرد .

لكن الأنا أو الكوجيتو — فيما يقول — لا يمدنا الا بنقطة الابتداء لفهم وجود الغير ، لأن كل « واقعة ممكنة » وكل « واقعة ضرورية » لا تكون كذلك (أى ممكنة أو ضرورية) الا بفضل الكوجيتو ومن أجله . يقول : « لابد للكوجيتو أن يقذف بى خارج نفسه على الغير ، كما قذف بى خارجه على ماهو — فى — ذاته ... وينبغى أن نطلب الى ماهو من أجل ذاته أن يسلم الينا ماهو للغير ، والى المحايثة المطلقة أن تلقى بنا فى العلو المطلق . » (ص ٤٢٤ و ٤٢٥) .

ان تجربة الكوجيتو التى تحقق الوجود المستقل للغير ، هى « تجربة أن يكون المرء منظورا — بواسطة — الغير » . فان كون الانسان موضوعا للنظر من انسان آخر ، يؤلف — بالنسبة للكوجيتو — وجود الغير ، ذلك أن « ما اليه يحيل ادراكى للغير فى العالم بوصفه من المحتمل أن يكون انسانا ، هو الا مكان المستمر لأن أرى بواسطته ... فالغير ، من حيث المبدأ ، **هو من ينظر الى** » (ص ٤٣٣). وعلى هذا ، فان **نظرة الغير تصبح عنصرا مؤلفا للعلاقات** الأساسية المتبادلة بين **الموجودات الانسانية . ويضرب** سارتر مثلا يوضح به ذلك ، **وهو مثل من يتلصص من خلال** ثقب الباب . **ففى هذا الموقف يشعر فجأة أنه منظور اليه من الغير . وبهذه النظرة يصبح شخصا يعرفه انسان آخر ، يعرفه فى وجوده الباطن الداخلى ، وهو هذا الوجود الذى يراه الغير . ان امكانياته الخاصة تسلب منه ، فهو لا يستطيع أن يخفى نفسه حيث أراد الاختفاء ، ولا يستطيع أن يعرف ما يود معرفته ، ويصير لعالمه معنى جديد ، فعالمه يصبح وكأنه عالم الغير ، وكما لو كان عالما من أجل الغير . وعلى هذا ، فان وجوده يظهر كما لو كان وجودا « تحت تصرف حرية الغير » (ص ٤٤٠) . ان نظرة الآخر تحولنى الى موضوع ، الى شىء ، تحول وجودى الى « طبيعة » ، تسلب امكانياتى وتجعلها منفصلة أو مغتربة عنى ، وتسرق عالمى** . يقول : « فاذا كان ثم غير ، مهما يكن ، وأينما يكن ، وأيا ما كانت علاقاته معى ... فان لى خارجا ، ولى طبيعة ، وسقوطى الأصيل هو وجود الغير » (ص٤٤١).

ولذلك ، فان ظهور الغير يحول عالم الأنا الى عالم صراع ومنافسة واستلاب (اغتراب) وتشيؤ . فالغير هو « الموت المتحجب لامكانياتى » . هو الذى يغتصب عالمى ، والذى يجعلنى « موضوعا للتقويم » ، **والذى يعطينى**

أو يمنحنى « قيمتى » . وعلى هذا ، فحالة كونى منظورا تجعل منى موجودا بلا أى دفاع ضد حرية ليست حريتى. وبهذا المعنى نستطيع أن نعد أنفسنا عبيدا ، من حيث أننا نظهر للغير . لكن هذه العبودية ـ فيما يقول سارتر ـ « ليست النتيجة ـ التاريخية والممكن تجاوزها ـ لحياة ذات شكل مجرد للشعور . فأنا عبد بالقدر الذى به أتوقف فى وجودى فى حضن حرية ليست حريتى وهى الشرط فى وجودى . ومن حيث أنى موضوع لقيم تأتى لتصفنى دون أن أستطيع أن أؤثر فى هذا الوصف ، ولا أن أعرفه ، فانى فى حال عبودية » (ص ٤٤٨) .

ان الاستلاب أو الاغتراب عند سارتر شرط ضرورى للحرية . فالحرية لا تكون الا منغمسة فى موقف . وهذا الموقف يتميز بانه مستلب (أو مغترب) ، أى يوجد من حيث هو ـ للغير . « وكونى أجىء الى العالم بوصفى حرية تواجه الغير معناه أننى أجىء الى العالم بوصفى انسانا مستلبا » . ها هنا نجد الارتباط الوثيق بين الحرية والاستلاب ، ونجد أيضا أن الاستلاب دائم ولا يمكن قهره . فبعد مناقشة تفصيلية ، يلخص سارتر المشكلة على النحو التالى : « ها نحن أولاء قد بلغنا نهاية هذا العرض . وعرفنا أن وجود الغير قد استشعر عن بينة فى وبواسطة واقعة موضوعيتى . ورأينا أيضا أن رد فعلى ضد استلابى للغير يترجم عنه بادراك الغير كموضوع . والخلاصة أن الغير يمكن أن يوجد بالنسبة الىّ على صورتين : اذا استشعرته بوضوح ، افتقرت الى معرفته ، واذا عرفته ، وفعلت فيه ، لا أبلغ فى وجوده ـ موضوعا ووجوده المحتمل فى وسط العالم ، وليس من الممكن ايجاد تركيب مؤلف من هاتين الصورتين معا . بيد أننا لا نستطيع التوقف عند هذا الحد : فهذا الموضوع ، الذى هو الغير بالنسبة الى ، وهذا الموضوع الذى هو أنا بالنسبة الى الغير ، يتجليان كأجسام . » (ص ٤٩٨) .

« الاستلاب دائم ولا يمكن قهره » . هذه قضية لابد من التوقف عندها قليلا . فأغلب الظن أن سارتر يقصد بالاستلاب ها هنا الاستلاب بمعناه الأنطولوجى ، أى أن الغير لابد منه لكى تشعر الذات بنفسها . وهو متأثر فى ذلك بهيجل ، فهو يقول : « وهكذا نجو أن » اللحظة » التى يسميها هيجل « الوجود للغير » مرحلة ضرورية فى نمو الشعور بالذات ، وطريق البطون يمر بالغير . ولكن الغير لا أهمية له عندى الا بالقدر الذى به يكون ذاتا أخرى ، ذاتا ـ موضوعا للأنا ـ بالعكس ، بالقدر الذى به يعكس ذاتى ... » (ص ٤٠٢) . **وهذا هو المعنى الأصيل للاستلاب أو الاغتراب . فالانسان لا يكون الا اذا تخارج من نفسه الباطنة ، وحقق فى العالم أعمالا . هذه الأعمال رغم أنها منه وهى هو ، فانها آخر غيره ، ولا يتعرف على نفسه الا من خلالها . ولعل هذا هو المعنى الحقيقى للحديث القدسى الذى يقول الله فيه عن نفسه : « كنت كنزا مخفيا**



(اى بطونا خالصا) ، فاردت أن أعرف نفسى ، فخلقت الخلق (اى شيئا خارجيا آخر غير الله ، يكون له بمثابة المرآة) » .

لكننا اذا نظرنا الى الاستلاب بمعناه الاجتماعى ، فلابد وأن ندعو الى تجاوز الاستلاب وقهره ، ولا يجب أن ننظر اليه على أنه دائم ، بل مؤقت ومصيره الى زوال . وهذا ما يقصده هيجل ـ وما به يتميز عن سارتر ـ عندما يقول بسلب السلب ، واستلاب الاستلاب ، فى الحياة الاجتماعية ومن خلالها ، دون القضاء على الموجود الاجتماعى (الغير) أو العلاقات الاجتماعية أو الحياة الاجتماعية . **والغريب أن سارتر صاغ فكرة هيجل هذه وأجاد التعبير عنها دون أن يفيد منها ، فهو يقول : « وهكذا نجد أن الفكرة البارعة التى قال بها هيجل هى أنه جعلنى أتوقف على الغير فى وجودى ... انه يقول اننى وجود لذاته ليس لذاته الا بواسطة الغير . ففى قلبى اذن ينفذ الغير ... وفى وجودى الجوهرى اتوقف على الوجود الجوهرى للغير ، وبدلا من أن نعارض وجودى لذاتى بوجودى لغيرى ، فان الوجود ـ من أجل ـ الغير يظهر شرطا ضروريا لوجودى لذاتى»** (ص ٤٠٤) . **ولقد كان حريا بسارتر ـ لا هيجل ـ أن يدعو الى هذه الفكرة فى هذا العصر بالذات ، عصر التفرقة العنصرية والتناحر بين المذاهب السياسية ، حيث الحاجة ماسة الى النظر الى الغير (أى المختلف عن الأنا فى الدين أو الجنس أو اللون أو المذهب السياسى) ، لا على أنه جحيم الأنا ومستلب لامكانياتها ، بل معين لها ومن الممكن أن يتعايش معها سلميا .**

وكذلك الأمر بالنسبة الى الاستلاب السياسى ، لا يمكن النظر اليه على أنه دائم ولا يمكن قهره ، ذلك أن الاستعمار فى الحقيقة ماهو الا استلاب الغير (= الدولة المستعمرة بالميم المكسورة) لذات الأمة (= الشعب المستعمر بالميم

المفتوحة) ، ولكى تسترد الأمة ذاتها ، لابد من استلاب الاستلاب (أى التحرر) ، ولا يكون ذلك الا بالعمل الثورى .

اذن ، لم يلتفت سارتر – كما التفت هيجل – الى لحظة استلاب الاستلاب ، وذهب الى القول بأن الاستلاب دائم ولا يمكن قهره ، ودوام الاستلاب –كما قلنا – لا يصدق الا بالنسبة الى الاستلاب بمعناه الانطولوجى . أما الانواع الأخرى من الاستلاب ، فلابد من التأكيد على ضرورة قهرها وتجاوزها ، أى لابد من القول باستلاب الاستلاب . وهذا ما لم يقله سارتر فى « الوجود والعدم » ، على الرغم من أن مواقفه السياسية ومشاركته فى أحداث عصره تجعل منه داعية من دعاة التحرر والقضاء على الاستعمار ، أى من دعاة تحقيق لحظة استلاب الاستلاب فى الحياة الاجتماعية وبالعمل الثورى . وعلى هذا ، فثم تناقض واضح بين سارتر « الوجود والعدم » أى سارتر «الفيلسوف النظرى» وسارتر « الرجل السياسى العملى » . والحق أن سارتر بكتابه « الوجود والعدم » خير نموذج للمثقف المغترب أو المستلب استلابا ايديولوجيا ، أى ذلك الذى يقول بأفكار هى – فى الواقع – انعكاس لما يسود المجتمع من أوضاع ، فتجىء هذه الأفكار لتؤيدها وتبررها . **والمجتمع الذى جاء « الوجود والعدم » انعكاسا وتبريرا لأوضاعه ، هو المجتمع الراسمالى الفردى ، الذى يقوم على المنافسة الحرة التى تستهدف اثراء الأنا على حساب الغير . والتبرير الذى يقدمه سارتر هو أن الحرية لا تكون الا فى مواقف تتميز بالاستلاب والقهر ، وان الاستلاب دائم دوام الحرية ، وشرطها الضرورى . وان صدق هذا التبرير فلسفيا وانطولوجيا ، فانه غير مقبول تاريخيا وواقعيا .**
ولنزد الآن هذه القضية الهامة عرضا – من جانب سارتر ، ومناقشة من جانبنا :

الحرية والاخفاق والقهر

يستخدم سارتر تصوره للغير من حيث هو خصم للأنا وعدولها ، أساسا لتفسير العلاقات المتبادلة بين الموجودات الانسانية ، وهى علاقات جسدية فى المقام الأول . لكن الجسم يدخل فى هذه العلاقات ، لا لمجرد أنه « شىء » أو عضو فيزيائى – بيولوجى ، وانما بوصفه مظهرا أو تجليا لفردية الأنا وامكانها فى صلتها بالعالم (ص ٥٣٦) . والتجربة الأصلية للغير من حيث هى مصدر للاستلاب والتشيؤ ، تتطلب نوعين من رد الفعل ، يؤلفان طرازين أساسيين من طراز العلاقات المتبادلة بين الموجودات الانسانية : (١) فاما أن تحاول الأنا أن تسلب حرية الغير وسيادته ، وأن تجعله شيئا موضوعيا ، يعتمد – بكليته – على الأنا ، أو (٢) أن تستوعب حرية الغير وتمثلها وتقبلها من حيث هى أساس لحرية الذات الخاصة (ص ٥٨٦) .

والموقف الأول (أو رد الفعل الأول تجاه الغير) يؤدى الى السادية (أى حب التعذيب) ، أما الموقف الثانى فيفضى الى الماسوشية (أى حب التعذب أو تعذيب الذات) . لكن الاخفاق الجوهرى الذى يميز كل المشاريع الوجودية للأنا ، يميز أيضا المحاولات التالية : الاستعباد الكامل للغير يحوله الى شىء ويعدمه بوصفه آخر مستقلا ، ويعدم بالتالى الهدف الذى تسعى الأنا الى الحصول عليه . وكذلك الأمر بالنسبة للخضوع أو الامتثال الكامل للغير ، فانه يحول الأنا الى شىء ، ويعدمها بوصفها ذاتا حرة ، ويعدم بالتالى الحرية التى تسعى الأنا الى استردادها والحصول عليها . فالاخفاق فى الموقف السادى يؤدى الى اعتناق الموقف الماسوشستى ، والعكس بالعكس ، ذلك لأن كلا منهما – فيما يقول سارتر – « موت الآخر ، أى أن اخفاق الواحد يبرر (يدعو الى) اتخاذ الآخر . وهكذا لا يوجد ديالكتيك لعلاقاتى مع الغير ، بل دور – وان كانت كل محاولة تثرى من اخفاق الأخرى » (ص ٥٨٧) ، وبذلك ، فان العلاقتين الانسانيتين الأساسيتين تنشىء وتحطم كل منهما الأخرى على التوالى . « وهكذا لا نستطيع ابدا أن نخرج من هذا الدور (الحلقة المفرغة) » (نفس الصفحة) .

ان الموقف الممكن والوحيد الذى يتبقى بعد ذلك تجاه الغير ، والذى يهدف الى تحطيمه ، هو موقف الكراهية . بيد ان هذا الموقف يخفق هو الآخر فى تحقيق النتيجة المطلوبة : ألا وهى تحرير الأنا ، ذلك لأنه حتى بعد موت الغير ، فانه يظل حيا فى شعور الأنا .
لكن ، ما هى النتيجة ؟ النتيجة هى : انه مادامت « كل المسالك المركبة للناس بعضهم تجاه بعض ليست الا اثراءات واغناءات لهذين الموقفين الأصليين (أى السادية والماسوشية) ولموقف ثالث ، هو موقف الكراهية » (ص ٦٥١) ، فما من مخرج هناك من دائرة الاخفاق . ومن ناحية أخرى ، يجب على الانسان أن « يلتزم » أو أن ينغمس فى موقف من هذين الموقفين ، لأن حقيقته تقوم فى مثل هذا « الالتزام » فحسب . وعلى هذا ، فبعد اخفاق كل محاولة « لا يبقى بعد لما هو – لذاته الا أن يدخل فى الدائرة ويدع نفسه يترجح الى غير نهاية بين هذين الموقفين الأساسيين » (ص ٦٦٠) . فكأن الانسان سيزيف جديد يؤدى مهمة لا معقولة . لكن يضيف فى هامش هذه الصفحة قائلا : « ان هذه الاعتبارات لا تستبعد امكان قيام أخلاق للتخلص (التحرر) والنجاة . لكن هذه ينبغى الوصول اليها عند نهاية تحول جذرى لا نستطيع التحدث عنه هنا » (أى فى كتاب « الوجود والعدم ») .

لقد بدأ التحليل الانطولوجى بالتوحيد بين الأنا (الكوجيتو) والحرية ، وحرية الأنا ، كما بين سارتر ، ترتبط « بامكان » موقفها . وجميع المحاولات التى تبذلها

لكى تكون مؤسسة لوجودها ، محاولات مقضى عليها بالاخفاق . والجزء الأخير من « الوجود والعدم » يبرر فيه سارتر التوحيد الأنطولوجى بين الموجود الانسانى (الآنية) والحرية .

ويرى سارتر أن التبرير لا يمكن أن يكون ذلك الذى تصوره الفلسفة المثالية التقليدية ، أى التمييز بين الحرية الترنسندنتالية والحرية التجريبية (الامبريقية) ، ذلك ان مثل هذا الحل لا يمكن بحال أن يكون وافيا بمقصوده ، لأن تحليله للأنا لا ينحصر داخل الاطار أو البعد الترنسندنتالى ـ الأنطولوجى ، فمنذ أن اعترفت الأنا ـ فى الجزء الثالث من « الوجود والعدم » ـ بوجود الغير بوصفه « واقعة ضرورية » لا تقبل الرد ، وفلسفته خرجت من ميدان الأنطولوجيا البحت ودخلت ميدان العالم الأونطيقى (التجريبى) باصطلاح هيدجر . ولذلك ، فان سارتر لا يمكن أن يدعى أن فلسفته فى الحرية ، فلسفة ترنسندنتالية ـ أنطولوجية ، بل يزعم أن فلسفته ـ على العكس من فلسفة هيدجر (الذى ظل تحليله الوجودى فى حدود الأنطولوجيا الخالصة) ـ « مذهب » أى مذهب وجودى ، أى وجهة نظر عامة تشتمل على موقف محدد من الحياة والعالم ، وتتضمن أخلاقا محددة ، ومذهبا فى الفعل . ومن ثم ، تحتم على سارتر أن يبين واقعية تصوره للحرية الانسانية . والجزء الأخير من « الوجود والعدم » مخصص ، أساسا ، لاثبات ذلك .

لقد سبق أن رأينا ان الانسان من حيث هو « وجود ـ لذاته » **لا يكون عند سارتر الا بمقدار ما** « يحقق ذاته » ، **فهو فى جوهره فعل وعمل وفاعلية .** « والانسان حر لأنه **ليس ذاته بل هو حضور لذاته . والوجود الذى هو ماهو لا يمكن ان يكون حرا ، والحرية هى العدم الذى قد كان فى صميم الانسان ، ويحمل الآنية على أن تصنع نفسها ، بدلا من أن تكون » . (ص ٧٠٤) . وهذا «الصنع للنفس» أو « الخلق الذاتى » يصدق على كل لحظة من لحظات حياة الانسان : فسواء فعل أو لم يفعل ، سواء كان موجودا أو لم يكن ، فانه هو نفسه قد « اختار » هـذا البديل أو ذاك ، وكان اختياره حرا باطلاق ، « ولما كان وجودنا هو اختيارنا الأصلى ، فان الشعور بالاختيار واحد هو وشعورنا بذواتنا »** (ص ٧٣٦) .

وقد يقول قائل ، اعتراضا على قول سارتر بالحرية المطلقة : ان الانسان هو فى الحقيقة متعين بوضعه الاجتماعى والتاريخى ، وهو الوضع الذى يعين بدوره مجال حريته ومضمونها ، ومدى اختياره ، . فلتكن « الآنية » ـ على سبيل المثال ـ عاملا فرنسيا يعيش تحت ظل الاحتلال الألمانى لفرنسا أثناء الحرب العالمية الثانية . أن حريته هنا ، **فى هذا الظرف ، محدودة ، واختياره مقيد ومقرر**



من قبل . لكن سارتر يرد على هـذا الاعتراض بقوله : **ان الانسان ليظل حرا حرية مطلقة ، حتى وهو فى أشد المواقف قهرا وجبرا وتعينا . صحيح أن العامل قد يعيش فى حالة من العبودية والقهر والاستغلال الفعلى ، لكنه « اختار » بحرية هذه الحالة ، وهو حر فى تغييرها فى أية لحظة أنه قد اختارها بحرية لأن العبودية والقهر و « الاستغلال » لا يكون لها معنى الا « لما هو ـ لذاته » و « بما هو ـ لذاته »** ، **الذى وضع وقبل هـذه القيم ولا يزال يعانيها . ولديه الحرية فى تغيير وضعه فى أية لحظة يشاء** ، لأن هذه القيم **لن يكون لها وجود عندما يمتنع او عندما** يتوقف عن وضعها **وقبولها ومعاناتها . وسارتر** يفهم هذه الحرية على أنها **حرية فردية ، ويفهم قرار تغيير** الوضع على **أنه** مشروع فردى ، **وينظر الى فعل التغيير** على انه مخاطرة فردية .

واذا كان فى مثل هذا **الفعل الفردى يعنى للعامل احتمال فقدانه لوظيفته ، أو أنه قد يؤدى الى تشرده أو سجنه أو حتى موته ، فان هذا لا يقلل البتة من حريته المطلقة ، ذلك أنه لأمر من أمور الاختيار الحر أن يعلى المرء من قيمة الحياة والأمان على التشرد والسجن والموت .** وعلى هذا ، فان هـذه القضية الوجودية تؤدى حتما الى التصور المثالى الذى مؤداه أن الانسان حر ، حتى لو كان مقيدا بالأغلال ، أو كما قال سارتر : « انه حتى مقابض الجلاد لا تعفينا من أن نكون احرارا » (ص ٨٠١) لكن سارتر لا يريد أن تفهم هـذه القضية وأن تفسر بمعنى « الحرية الداخلية » فحسب ، فالعبد حر بالفعل فى أن يكسر قيوده ، لأن معنى القيود لا ينكشف الا فى ضوء الهدف الذى يختاره : فأما أن يظل عبدا أو أن يغامر من أجل أن يحرر نفسه من العبودية .

الحرية لا تنبثق الا من مواقف الجبر والقهر . هذه القضية عبر عنها سارتر أروع تعبير فى « جمهوريةالصمت» عندما وصف فترة الاحتلال الألمانى لفرنسا ، فهو يقول ما نصه : « لم نكن فى يوم ما أكثر حرية مما كنا خلال

فترة الاحتلال الألمانى ، لقد فقدنا فى أثنائها كل حقوقنا ابتداء من حق الكلام ، كنا نتلقى الاهانات فى وجوهنا كل يوم ، متقبلين اياها فى صمت . وباسم أى ادعاء أو آخر كنا ننفى بالجملة . وكانت تواجهنا فى كل مكان — فى الجرائد وعلى الشاشة البيضاء — صورتنا الباهتة التى أراد منا قاهرونا ان نتقبلها ، لهذا كله كنا أحرارا ، فلأن سم النازى قد تسرب الى أفكارنا كانت كل فكرة تعد انتصارا ، ولأن البوليس ذا القوة الشاملة حاول تكميم أفواهنا بالقوة كانت كل كلمة تحمل قيمة اعلان المبادىء ، ولأننا قتلنا فكل حركة من حركاتنا كانت لها خطورة الالتزام الوقور ... ان سر الانسان لا يكمن فى عقدة أوديب أو فى عقدة نقصه . بل هو حد حريته الخاصة وقدرته على مقاومة التعذيب والموت ... لقد قدمت ظروف النضال لأولئك الذين انخرطوا فى سلك الحركات السرية خبرة من نوع جديد ، فهم لم يحاربوا « على المكشوف » ، مثل الجنود ، بل كانوا فى كل الظروف متوحدين .. قتلوا فى وحدة .. أسروا فى وحدة ... واجهوا التعذيب متوحدين عراة فى حضرة معذبيهم .. المسئولية المطلقة فى الوحدة المطلقة ، أليس هذا هو التعريف الكامل للحرية ؟ . من ثم ، أقيمت وسط الظلام والدم جمهورية هى أقوى الجمهوريات جميعا . أدرك كل مواطن من مواطنيها أنه قد وهب نفسه للكل ، وحقق كل منهم — فى عزلة مطلقة — مسئوليته ودوره فى التاريخ . وبالاختيار لنفسه فى حرية اختار الحرية للجميع . هذه الحرية الخالية من المنظمات والجيوش والعساكر كانت مكسبا لكل فرنسى ، يثبت دعائمه الروحية فى كل لحظة .. لقد كانت جمهورية الصمت والظلام » . (النص مأخوذ من كتاب هاينمان « الوجودية وأزمة العصر » ، لندن ، ص ١١٢) .

ان مواقف الجبر القهر هى شروط الحرية . وكل التحديات والعقبات والتحديدات لحريتنا هى — فيما يقول سارتر — من صنعنا وتظهر معنا (ص ٧٦٦) . ويذهب الى ان الوضع الذى يقاوم حريتنا لا يمكن أن يكون حجة ضد حريتنا ، ذلك ان الحرية تنبثق من خلاله « فالصخرة التى تبدى عن مقاومة شديدة حين أريد نقلها ، ستكون ، على العكس ، مساعدة ثمينة لى اذا أردت الصعود عليها لتأمل المنظر من حولها » (ص ٧٦٦) .

ان كلام سارتر عن الحرية الانسانية يصل هنا الى نقطة استئصال الذات ، فالاضطهاد والتعذيب والاحتلال هى ، فى حقيقة الأمر ، دليل على انعدام الحرية فى هذا العالم ، رغم أنها تبدو — فى نظر سارتر — كما لو كانت أمثلة على وجود الحرية الانسانية . ان برهنة سارتر صحيحة من الناحية الأنطولوجية ، لكنها ، من ناحية الواقع ، بعيدة عن « الحقيقة الانسانية » . واذا كان فى مقدور الفلسفة — بفضل تصوراتها الوجودية — الأنطولوجية عن الانسان او الحرية — أن تبرهن على أن المضطهد (بفتح الهاء) والمضطهد (بكسر الهاء) ، أو المعذب (بفتح الذال وتشديدها) والمعذب (بكسر الذال وتشديدها) ، يظلان حرين حرية مطلقة ويظلان صاحبى اختيار مسئول ، فعندئذ تنحط هذه التصورات الفلسفية الى مستوى الايديولوجية ، ايديولوجية تقدم نفسها بوصفها تبريرا جاهزا فى أيدى المعذبين والمضطهدين ، الذين هم أنفسهم جزء هام من « الحقيقة الانسانية » ، أو الواقع الانسانى . صحيح أن « الموجود — لذاته » بما هو كذلك ، يظل حرا حتى وهو بين أيدى مختلف المعذبين (بكسر الذال المشددة) والمضطهدين (بكسر الهاء) الذين يقدمون مختلف الفرص لممارسة حرية الانسانية . لكن هذه الحرية تهتز بحيث تصبح غير ذات موضوع ، ومن ثم تقضى على نفسها . ان الاختيار الحر بين الموت والعبودية ماهو بحرية ولا اختيار ، لأن كلا من البديلين يحطم الآنية (الحقيقة الانسانية) التى من المفروض أن تكون هى الحرية . وان « ماهو — لذاته » أو « الكوجيتو » الديكارتى الذى عد مركزا ومقاما للحرية فى وسط عالم يسوده الاخفاق والاستبداد ، لم يعد نقطة الانطلاق لقهر العالم العقلى والمادى ، بل صار الملجأ الأخير للفرد فى عالم لا معقول . ولا يزال هذا الملجأ — فى فلسفة سارتر — متميزا بسائر الخصائص التى كان يتميز بها المجتمع الفردى أيام مجده وقوته ، ذلك أن « الموجود — لذاته » عند سارتر يبدو وكأنه يتصف بالاستقلال المطلق والسيادة التامة والامتلاك الكامل ، فى حين أن الغير عنده يبدو وكأنه ذلك الذى يسلب عالمى ويسرق امكانياتى . واذا نحن أمعنا النظر فى هذه اللغة العدمية التى يستخدمها سارتر لوجدنا أنها تتضمن ايدلوجية المنافسة الحرة ، فكل انسان يستطيع أن « يعلو » أو أن يتجاوز موقفه ووضعه ، ويستطيع أن ينفذ مشروعه الخاص وأن يحققه ، فلكل انسان اختياره الحر المطلق ، وكل انسان هو سيد مصيره . لكن فى مواجهة « عالم لا معقول » بلا معنى ولا جزاء ، فان خصائص الفترة البطولية فى المجتمع البرجوازى لا تلبث أن تأخذ طابعا لا معقولا وهميا . ان تصور سارتر للموجود — لذاته أقرب الى تصور شترنر عن « الوحيد وملكه » منه الى « كوجيتو » ديكارت . وعلى الرغم من أن سارتر يؤكد « ارتماء » الأنا فى موقف محدد ومعطى من قبل ، فان هذا الموقف يبدو كما لو كانت الأنا تسيطر عليه بقدرتها على التجاوز المستمر ، تلك القدرة التى تضع — تحقيقا لمشروعها الحر — كل العقبات التى تعترض طريقها . صحيح أن الانسان « ارتمى » أو ألقى فى « موقف » لم يخلقه هو نفسه ، وهذا الموقف قد يكون سببا فى « استلابه » أو اغترابه عن حريته ، وقد يكون سببا فى تحويله الى « شىء » ، لكنه قادر على تجاوز هذا الموقف وتغييره بارادته الحرة . وعملية التشيؤ reification تظهر فى فلسفة سارتر على أنحاء شتى : فهى تظهر بوصفها استلابا لعالمى وحريتى بواسطة الغير ، وبوصفها استسلام « ماهو — لذاته » للأساليب المقننة للحياة اليومية ،

وبوصفها قابلية الفرد للتبادل (ص ٦٧٨) . لكن التشيؤ وسلب التشيؤ ماهما الا عقبتان ومناسبتان لظهور الحرية وممارستها . انهما لتصبحان جزئين من المشروع الوجودى للكوجيتو ، والعملية كلها تساعد من جديد على توضيح الحرية الدائمة « لما هو ـ لذاته » الذى لا يجد نفسه الا فى أشد المواقف استلابا واغترابا . وهذا كله ـ كما قلنا ـ صادق أنطولوجيا وفلسفيا ، لكنه غير صادق واقعيا وتاريخيا .

ان مصطلح « ماهو ـ لذاته » عند سارتر يشمل الـ « نحن » و « الانا » على السواء ، فهو الشعور بالذات الجمعى والفردى معا . وعلى هذا ، فان « ماهو ـ لذاته » هو الذى ينشىء ويخلق الأمة والطبقة والفروق الطبقية الخ ، وتجعلها جميعا أجزاء فى « مشروعه » الحر ، ويكون بالتالى « مسئولا » عنها . وهذا توحيد ـ ينطوى على مغالطة ـ بين ماهو أنطولوجى وما هو تاريخى . انه لمن المسلم به القول بأن أفكارا مثل « الأمة » و « الطبقة » الخ .. تنشأ مع « ماهو ـ لذاته » ولا « توجد » الا من أجله ، لكن الأمة والطبقة لا تخلق « بما هو ـ لذاته » ، وانما بفعل ورد فعل المجموعات الاجتماعية النوعية تحت ظروف تاريخية نوعية . وليس هناك شك فى أن هذه المجموعات تتألف من أفراد ، نستطيع أن نميز كلا منهم من الناحية الأنطولوجية بأنه « موجود ـ لذاته » ، لكن هذا التمييز لا يتعلق أبدا بفهم تقومه أو عينيته ، أى من حيث هو كائن تاريخى عينى . ان التصور الأنطولوجى « ماهو ـ لذاته » الذى يحدد ـ بالتساوى ـ كلا من العامل والمقاول، البائع والمثقف ، عبد الأرض وسيدها ، يفترض افتراضا سابقا تحليل الوجود الفعلى العينى لهذه الموجودات » وسارتر بضمه للموضوعات التاريخية المختلفة تحت الفكرة الأنطولوجية ، فكرة « ماهو ـ لذاته » ، وبجعله « ماهو ـ لذاته » هو المبدأ المرشد لفلسفته الوجودية ، فانه يرد بذلك الفروق النوعية التى تؤلف عينية الوجود الانسانى، الى مجرد تجليات لماهية الانسان العامة . وهو بذلك يسير فى خط مضاد لقضيته الرئيسية التى تقول بأن « الوجود يخلق الماهية » . ان المواقف العينية الملموسة لا يمكن أن تعبر الهوة التى تقوم بين حدود الأنطولوجيا وحدود الوجود الفعلى ، فالأساس الأنطولوجى لوجودية سارتر يقهر محاولته لاقامة فلسفة للوجود الفعلى العينى للانسان، ويصيبها بالاخفاق .

واحد وان لم يكن الشخص نفسه

ولكن ، هل نستطيع أن نقول ان سارتر بكتابه « نقد العقل الجدلى » قد نجح فيما أخفق فيه فى « الوجود والعدم » ؟ . بعبارة أخرى ، هل التفت سارتر الى الأبعاد التاريخية والاجتماعية والواقعية للحرية الانسانية والاستلاب فى هذا العالم ؟ . اننا نلاحظ فى « نقد العقل الجدلى » عدة أمور ، أهمها : تغير واضح فى المصطلحات التى يستخدمها سارتر ، فبعد أن كان يهدف الى اقامة « أنطولوجيا ظاهرانية » ، أصبح يتكلم عن « أنثروبولوجيا فلسفية » أو « علم اجتماع فلسفى » ، واستبدل بمفهوم « الموجود ـ لذاته » مفهوم « الانسان » وبمفهوم « الموجود ـ فى ذاته » مفهوم « المادة » ، وبمفهوم « الشعور » مفهوم « العمل » (البراكسس) . وتغير المصطلحات ناشىء عن اعتقاد سارتر بأن الفنومنولوجيا أصبحت قاصرة عاجزة، فهى لا تتناول الا المباشر والمجرد ، وتخفق فى تناول المشكلة الرئيسية للأنطولوجيا ، ألا وهى مشكلة العلاقة بين الموجود ـ لذاته والموجود ـ فى ذاته ، أو بين الحرية والموقف . ولا شك أن « الوجود والعدم » قد تناول بالفحص والوصف العلاقة بين الحرية وبين ما أطلق عليه سارتر اسم الوقائعية ، لقد تناول بالتحليل جسمى ، ومكانى ، وبيئتى ، وأقاربى ، لكنه حلل هذه الأمور على نحو تحليله لماضى أو موتى ، أى من حيث هى عناصر مكونة لموقفى الذى أهتم به اهتماما مباشرا . لكن سارتر فى « نقد العقل الجدلى » يريد أن يفكر فى الوجود ـ فى ـ العالم على أنه هو الوجود ـ فى ـ الحياة ، والوجود ـ فى ـ المجتمع . ومن ثم ، صار البعد التاريخى ـ الاجتماعى عنصرا جوهريا من عناصر موقف الانسان .

ولقد استعان سارتر بفكر ماركس لتوضيح هذا الجانب الجديد فى فلسفته ، مما أدى الى اثارة التساؤل التالى : هل هناك « انقلاب » فى فكر سارتر ، بحيث نقول ان سارتر « نقد العقل الجدلى » مختلف «تماما» عن سارتر « الوجود والعدم » ، أو ـ كما يقول البعض ـ انه سارتر « ثان » ماركسى النزعة « مغاير » لسارتر « الأول » الوجودى المذهب ؟ ، أم أن الأمر مجرد « تحول » أو تطور طبيعى فى طريقه الفكرى ، شأنه فى ذلك شأن أغلب المفكرين ؟ ، هل سارتر واحد أم اثنان ؟ . الواقع أن هذه مشكلة ليس باليسير حسمها ، حاليا على الأقل ، وفى اعتقادنا أنه واحد وان لم يكن الشخص نفسه ، بمعنى أن أفكاره الأساسية مثل الحرية والاستلاب ، واحدة فى الكتابين من حيث الجوهر والأساس ، ولم يحدث أى تغيير « جذرى » يجعلنا نقول بأن ثمة « انقلابا » حدث فى تفكيره ، لكنه استخدم أسلوبا أو منهجا مختلفا ، ومصطلحات مغايرة ، للتعبير عن هذه الأفكار . اننا نستطيع أن نقول ان لسارتر كتابا فلسفيا واحدا يحمل عنوانا رئيسيا واحدا هو « الوجود والعدم » وعنوانين فرعيين : أحدهما « بحث فى الأنطولوجيا الظاهراتية » والآخر « نقد العقل الجدلى » ، وكل منهما مكمل ضرورى للآخر .

محمود رجب

La Signification du Néant dans la Philosophie de Sartre

معنى العدم في فلسفة سارتر



الشيء لذاته = العدم = الوعي الإنساني = الحرية = حرية الاختيار

سارتر



مجاهد عبد المنعم مجاهد

لماذا يا ترى اخترنا أن نكتب بالذات عن مفهوم العدم كمحاولة لابراز بعض جوانب فكر سارتر الفلسفي ؟ الجواب **أن فلسفة سارتر جميعا مصبوغة بكلمة واحدة هى كلمة : لا ..** **أى أنها مصبوغة بصفة السلب والنفى ..** ولما كان مفهوم سارتر في السلب ذا صلة وثيقة بمعنى العدم عنده حيث أن العدم هو مصدر السلب ، فذلك هو الذى دفع الى الحديث عن هذا الجانب من فلسفته .. وكما قال هينمان فى كتابه ((**الوجودية والأزمة الحديثة**)) : ((**لابد من فهم المفاهيم الثلاثة الأساسية : الحرية والموقف والسلب اذا ما أراد الانسان أن يفهم سارتر ، لكن الشيء الملاحظ أن السلب هو السائد ، وأنه ينفذ الى مفهوم الحرية كما ينفذ الى مفهوم الموقف بالمثل . ان مؤلف (الكينونة والعدم) هو (فيلسوف السالبية)))** (ص ١١٧) .. هذا من جهة ولأن « الوجوديين المحدثين وخاصة هيدجر وسارتر قد وضعوا اللاكينونة فى قلب تفكيرهم الأنطولوجى » (بول تيليش : الشجاعة فى الكينونة ص ٤٢) .



ولكن ما الذى يدفع الفلاسفة الى التفكير فى العدم اذا كان الوجود موجودا ؟ لقد سبق

لفيلسوف يونانى قديم أن اعترض على الذين يفكرون فى مشكلة الموت قائلا حيا أم ميتا لا داعى للنظر .. فما دمت حيا فليس هناك موت ، وما دمت ميتا فلن تكون هناك لكى تفكر فيه .. فما الذى يدفع اذن الى التفكير فى العدم ؟ اتراها اشكال التعديم التى تحيط بالانسان الحديث ووسائل الدمار والفناء وخطر القنابل الذرية والهيدروجينية التى بلغ من قسوتها وباحاطتها بالانسان أنه يخشى ان يستيقظ ذات صباح كما استيقظ الانسان الذى حدثنا عنه الفيلسوف الدينماركى ((**سورن كيركجورد**)) وهو الانسان الشارد لكنه استيقظ ليجد نفسه ميتا ؟ (عن كتاب وليم باريت : الانسان اللاعقلانى . دراسة فى الفلسفة الوجـودية) أم يا ترى ان المفكر الحديث وقد استنفد بحث مشكلة الوجود يوجه النظر الى البعد المقابل ليضعه موضع البحث والنظر ؟ واذا امكن طرح العدم كمشكلة فهل يمكن التفكير في العدم وهو أصلا « لا شىء » ؟ وهل يمكن تصوره على اية صورة من الصور ؟

مشكلة العدم فى التراث الفلسفى

ولكن ما هى فى البدء الآراء المختلفة التى تصور بها الفلاسفة العدم حتى يمكن أن نضع سارتر وسط هذه الآراء ، وحتى يمكن ان نتبين مدى الجديد الذى أضـــافه وما اذا كان قد استطاع ان ينقل المشكلة نقلة جديدة ؟

لقد صنف المفكر الوجودى المعاصر چان ڤال هذه الآراء فى ثلاثة وذلك فى الفصل الرابع عشر من كتابه ((**درب الفيلسوف**)) والذى خصصه لدراسة ((**الأفكار السالبة**)) .. أما هذه الآراء الثلاثة فهى : **اللاكينونة أو العدم غير موجود ؛ اللاكينونة أو العـدم شىء موجود ، لكنه شىء مختلف عن العدم المطلق ؛ اللاكينونة أو العدم قائم ..**

الرأى الأول هو رأى مفكر مثل **بارمنيدس** كما أنه يكاد يكون رأى جميع أصحاب النزعات العقلية فى الفكر الفلسفى من أمثال ديكارت ..

فالوجود ملاء ولا شىء غير الوجـــود ومن ثم فلا مكان للعدم فيه .. الوجود موجود والعدم غير موجود .

والرأى الثانى يضم موقف عـدد كبير من الفلاسفة نجــــد منهم **ديمقريطس وأفلاطون وارسطو وهيجـل وبرجسون** .. فديمقريطس يذهب الى أنه بين الذرات يوجد نوع من العدم.. هو ليس عدما مطلقا ولكنه شبه عدم ، فراغ تسبح فيه الذرات .. أما أفلاطون فقد أحـال العدم الى مجال الحكم المنطـقى حيث قال فى محاورة ((**السوفسطائى**)) انه من الضرورى القول بأن العدم قائم نظرا لأن كل شىء هو ما هو وليس ما ليس هو .. ومن ثم فان تعريف الشىء يتضمن سلب الخصـــائص التى ليست له .. وهكذا اصبح الاختلاف هو حقيقة العدم .. وقد اتفق أرسطو مع استاذه فى أنه لا يوجد عدم مطلق ، غير انه تصور وجود عدم نسبى وذلك على أساس تفرقته المشهورة بين الامكان Potency والفعل Act فالرخام رخام بالفعل لكنه تمثال بالقوة.. وعلى هذا فالعدم قائم بمعنى ما من المعانى .. واما هيجل فقد تصور الكينونة على انها كينونة فحص خالية من اية صفة .. فما هى الكينونة المحض ؟ هى لا كينونة محض .. ثم جمع هيجل النقيضين في مركب هو الصيرورة .. غير أن هذه العملية ماثلة أيضا فى الفكر .. فهنـــاك انتقال من « الموضوع » thesis الى نقيضـــه antithesis الى المركب منهما Synthesis والذى يسبب هذا الانتقال هو النقيض ومن ثم فالسالبية عند هيجل هى القوة المحركة الدافعة للكون ، وعلى هذا أصبح العدم عنـــده هو الحـــركة والتغير .. وأما برجسون فهو الفيلسوف الذى عالج مشكلة العدم معالجة فلسفية حقا ورأى ان العدم هو نتاج العقل عندما يأخذ فكرة الكل ثم يلغيها ومن ثم فالعدم هو الكينونة مضـــافا اليها فعل الغاء من جانب العقل ..

وهكذا فى الرأى الثانى نجد أن العدم ليس عدما حقيقيا مطلقـا ، بل أصـــبح الفــــراغ (ديمقريطس) أو الاختلاف (أفلاطـون) أو الامكانية (أرسطو) أو التغير (هيجل) أو حركة العقل (برجسون) .

أما الرأى الثالث فيذهب الى أن العدم قائم بمعنى ما من المعانى ويتركز هذا بصفة خاصة عند هيدجر وسارتر ــ فعند هيدجر السلب لا يمكن ان يكون ممكنا فى غيبة العدم البدئى .. فليس السلب هو الذى يجعل العدم ممكنا بل بالعكس ، العدم هو الذى يجعل السلب ممكنا.. ومن ثم فالعدم لابد ان يكون موجودا على نحو ما. لكن الحديث عن وجود للعدم مسألة غير ممكنة.. **ومن ثم اخترع هيدجر فعلا جديدا هو الفعل يعدم .. ان العدم يعدم نفسه حيث أنه فاعلية، فاعلية عادمة ..**

سارتر ديكارتي القرن العشرين

وسط هـذا التراث الفلسفي عن مشكلة العدم تأتي نظرية سارتر .. فما هو الجديد الذي أضافه ؟

كما قسم ديكارت العالم الى قسمين : عالم الجوهر الممتد ، وعالم الجوهر المفكر ، كذلك قسمه سارتر الى قسمين : عالم الكينونة في ذاتهـا being for - itself **وعالم الكينونة لذاتها** being for-itself **العالم الأول هو العالم الخارج عن الوعي والمطروح هناك في الخارج المليء الكثيف الساكن غير المتحرك .. والعالم الثاني هو عالم الوعي الذي يشتغل عن العالم الخارجي .. وعالم الوعي هذا لا يشتغل على نفسه وانما يشتغل على عالم الكينونة في ذاتها .. ومن ثم فان الوعي نفسه بلا محتوى .** لقد عدل سارتر من جملة ديكارت المشهورة : « **أنا أفكر اذن أنا موجود** » .. فقد رأى أن الكوجيتو المفكر هنا ليس هو الكوجيتو البدئي بل هو كوجيتو يفكر في تفكيره .. وذهب سارتر الى ان هناك وعيا بكرا سابقا على التأمل هـذا الوعي جوهره القصدية intenticality . انه متجه الى الخارج .. ومن هنا فالوعي بلا مضمون .. الوعي أو الشيء لذاته عدم .. وهذا هو انشغال سارتر الأساسي حيث أن « **انشغاله الأساسي قائم في تفريغ الكينونة لذاتها من معظم كينونتها** » (الفريد ديزان : النهاية الأسيانة . مقال في فلسفة جان بول سارتر ص ١٢) ولكن لماذا هذا الانشغال



س . كيركجورد

من جانب سارتر بافراغ الشيء لذاته من كل محتوى ؟ ذلك حتى يثبت انه « **ما من أصل لكل عدم سوى الشيء لذاته** » (المصدر السابق ص ١٥) وسارتر مهتم للغاية بأن يصل الى هذه المعادلة التي حدثنا عنها الفريد ديزان : « **الشيء لذاته = العدم = الوعي الانساني = الحرية = الاختيار الحر** » (عن كتاب : سارتر عاصفة على العصـر . ص ٧٧) فان يـكون الوعي **بلا مضمون يعني أن هذا الوعي سيتجه الى العالم الخارجي للاشتغال عليه .. بمعنى آخـر ان الحرية الانسانية ستكون متوجهة الى الخارج تمارس نفسها في الفعل ..**

أشكال العدم الأربعة

فأين نلتقي بالعدم في رأي سارتر ؟ الجواب عنده قائم في أربعة أمور . السؤال والتحطيم والحكم السالب وسوء الطوية .

(يلاحظ بصفة عامة أن الذين يدرسون مشكلة العدم عند سارتر يدرسونها في ثلاثة أمور هي : السؤال والتحطيم والحكم السالب كما يتمثل هذا عن جان فال والفريد ديزان والدكتور زكريا ابراهيم .. ومن الغريب أن تنسى الأمر الرابع وهو سوء الطوية خاصة وأن سارتر يدرس في الجزء الأول من كتابه « الكينونة والعدم » مشكلة العدم ويخصص لهـا فصلين الأول عن أصل السلب والثاني عن سوء الطوية .. وفي الحقيقة اننا لو دققنا النظر لوجب أن ندرس جميع المشكلات عند سارتر من خلال مشكلة العدم حيث أن هذه الأخيرة تصبغ فلسفته جميعا وتنفذ الى جميع مفاهيمه وخاصة الشيء لذاته والحرية الانسانية والاختيار الحر ..) .

السؤال عند سارتر هو جوهر الانسان ان كان يمكن الحديث عن جوهر للانسان عنه .. يقول في دراسته الطـويلة : « مشكلة المنهج » وهي مقدمة كتابه « نقد العقـل الجدلي » : « الحقيقة الانسانية هي الموجـود الذي تكون كينونته موضع تساؤل في كينونتها » (ص ١٦٨) والسؤال انما يكشف لي عن عدمين أو لاكينونتين: فالسؤال يعني أنني أجهل الشيء الذي أتساءل عنه ومن هنا توجـد لا كينونة في معرفتي .. والسؤال قد يكون الجواب عليه بالنفي وهـذا يعني امكان قيام اللاكينونة في العالم الخارجي .. ومن ثم فان « السؤال قنطرة مقـامة بين لا كينونتين : لاكينونة العارف في الانسان وامكانية لا كينونة الكينونة في الكينونة المفارقة » (الكينونة والعدم — الترجمة الانجليزية — ص ٥) وهناك

معنى ثالث للكينونة ينشأ من وضع السؤال .. فان أسأل عن شيء ما يعنى انني في الجواب أقول انه هذا وليس ما عداه ومن هنا ينشأ العدم من جراء التعيين .. وبهذا « مع السؤال تدخل جرعة معينة من السلبية في العالم : اننا نرى العدم يلون العالم ، ويلمع على الأشياء » (الوجود والعدم – ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى – ص ٧٩) .

والعدم يواجهنا أيضا في التحطيم destruction فاذا حدثت كارثة فان مقدار العالم المادى قبل الحادثة ساو لما بعد الحادثة . لكن هناك اختلاف في الشكل وهذا الاختلاف هو ما يكشفه الشاهد – ومن ثم فان التحطيم او التعديم لشكل من الأشكال هو شكل من أشكال العدم لهذا الشكل يظهر بفضل الحقيقة الانسانية « **وبمعنى ما من المعانى ان الانسان هو الكائن الوحيد الذى يمكن أن يتم به التحطيم** » (الكينونة والعدم ص ٨) .

والعدم يواجهنا ثالثا في الحكم السالب .. فأنا عندما أتوجه الى المقهى لملاقاة صديق لى ولا أجده فانني أخلص الى ان صديقى ليس هناك .. لقد توقعت أن أجده ، لكنني وجدت « **لا شيء** » .. « **اللاشيء** » كان هناك .. ومن ثم ينفذ العدم الى العالم ..

والعدم يواجهنا رابعا في سوء الطوية bad-faith او أن سوء الطوية بمعنى ادق تكشف لنا الطبيعة الانسانية .. ان الانسان حر وهذه الحرية



تسبب له القلق ومن ثم يحاول الانسان أن يخفى أو يهرب من قلقه عن طريق خداع الذات .. وسوء الطوية ليس كذبا حيث ان الكذب يقتضى كاذبا وآخر مكذوبا عليه ويستغل الثنائية الانطولوجية بين الكاذب والمكذوب عليه .. لكن سوء الطوية هو كذب على الذات من قبل الذات .. **فالخادع والمخدوع انسان واحد ..** والانسان يلجأ الى سوء الطوية ليهرب من حقيقته من أنه حرية ، وان عليه أن يمارس هذه الحرية في الخارج .. ان الانسان بسوء الطوية انما يحاول أن يهرب من تجاوزه وتخطيه .. ومن ثم فانه « **بسوء الطوية تظهر حقيقة من الحقائق ، ويظهر منهج للتفكير ، يظهر نمط من الكينونة يشبه نمط الكينونة الذى للأشياء ، ان الخاصية والانطولوجية لعالم سوء الطوية الذى يحيط به الانسان نفسه فجاة هو هذا : الكينونة هنا هى ما ليست عليه ، وهى ليست ما هى عليه** » (الكينونة والعدم ص ٦٨) بمعنى آخر ان سوء الطوية محاولة للهرب من أن جوهر الوعى الانسانى هو العدم وذلك باللجوء الى الشيء في ذاته بهدف اخفاء القلق وبالغائه الناجم عن ادراك الانسان أنه حرية ..

العدم مادة الرفض والتحدى

اذن فان مصدر العدم عند سارتر هو الشيء لذاته الذى لا يتطابق مع نفسة اطلاقا والذى هو على مسافة دائمة من نفسه والذى يتجاوز ذاته محاولا أن يتوحد فيه الشيء لذاته والشيء في ذاته و « الشيء لذاته هو أشبه بتعديم دقيق له اصله في قلب الكينونة ، وهذا التقديم كاف لاحداث جيشان كلى للشيء في ذاته . وهذا الجيشان هو العالم » (الكينونة والعدم ص ٦١٧ – ٦١٨) .. ومن ثم فان العدم هو شيء جوهرى بالنسبة لمفهوم الحرية عند سارتر « **فالعدم هو مادة تجاوز العالم** » (المتخيل – الترجمة الانجليزية بعنوان سيكولوجية التخيل– ص ٢١١) انه مادة المشروع الانسانى الذى يقذفه الانسان نحو المستقبل . **انه مادة الرفض والتحدى للشيء في ذاته الكثيف المصمت** و « **الشرط الأساسى لقولنا (لا) هو أن اللاكينونة هى حضور دائم فينا وخارجنا وأن العدم يسكن الكينونة** » (الكينونة والعدم ص ١١) . ومن ثم يخلص سارتر الى النتيجة التى تكاد تكون خلاصة لكل فكره الفلسفى : « **ان العدم يقبع**

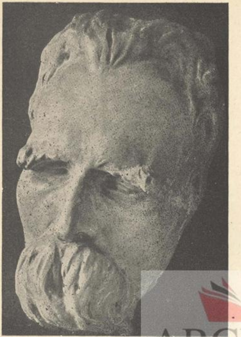
ملتفا فى قلب الكينونة ـ أشبه بالدودة » (المصدر السابق ص ٢١) الانسان هو ذلك الثقب فى جدار الكينونة .. ثقب بلا كينونة .. لكنه ثقب عبارة عن حرية تمارس نشاطها .. ويترتب على هذا كما قالت هازل بارنز فى مقدمتها للترجمة الانجليزية لكتاب « الكينونة والعدم » أنه : « لما كان الانسان (هو الكائن الذى يظهر به العدم الى العالم) فان هذا يعنى أن الانسان نفسه هو (الكينونة والعدم) » (ص ١٨ من المقدمة) .. وبهذا نتبين **أن النفس عنده هى « فقاعة ، والفقاعة لاشىء فى مركزها »** (وليم باريت : الانسان اللاعقلانى . دراسة فى الفلسفة الوجودية ص ٢٢٠) **ولكن اذا كانت النفس فقاعة خاوية فهل يعنى أن تظل ساكنة ؟ الأمر عند سارتر بالعكس « ان عدمية النفس هى أساس ارادة العمل : القناعة خاوية وستنهار، فماذا يبقى لدينا سوى الطاقة والعاطفة لتحديد هذه الفقاعة فى الخارج ؟** .. ومن ثم لا يستدير سارتر من العدمية الى الحنو والقداسة ، بل يستدير الى الحرية الانسانية كما تتحقق في الفعالية الثورية » (المصدر السابق ص ٢٢٠).

سارتر بين هيجل وهيدجر

والآن ، ما هى مكانة سارتر فى التراث الفلسفى بشأن مشكلة العدم ؟ وما مقدار أصالته فى هذا ؟ وهل استطاع أن ينقذ المشكلة من المأزق التى أدخلها فيها الفلاسفة السابقون حينما ردوا العدم الى أمور أخرى غير العدم ؟ وهل استطاع أن يكون أمينا للنهاية مع نفسه ومتسقا فى تفكيره ؟

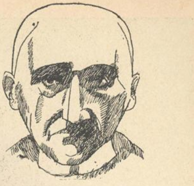
يقول موريس كرانستون : « ان سارتر لا يقبل الرأى الكانتى الذى يذهب الى أن فكرة العدم يمكن اشتقاقها من الأحكام السلبية ذلك لأنه يرى أننا نستطيع أن تكون لدينا أحكام سلبية دون وجود تصور سابق للسلب . كما أنه يقاوم الفكرة الهيجلية **من أن الوجود واللاوجود من قوام أنطولوجى واحد »** (سارتر بين الفلسفة والأدب ـ الترجمة العربية ص ٦٦) .

ان سارتر فى مجال مشكلة العدم انما أقام حله على أساس نقده لكل من هيجل وهيدجر بالذات .. ففى رأيه أن « كلا منهما انما يهمل نسيج العقل الانسانى أو الوعى » (هازل بارنز فى مقدمتها لترجمة الكينونة والعدم ص ٢٤ من المقدمة) وينصب نقد سارتر لهيجل على أن الأخير عندما كتب عن الكينونة والعدم » (انهما



ف . نيتشه

تجريدان فارغان وأن الواحد فارغ مثل الآخر) فانه ينسي أن هذا الفراغ هو فراغ من شيء » . (الكينونة والعدم ص ١٥) .. ويواصل سارتر نقده لهيجل حيث يتلخص رأيه فى أن « الوجود الخالص واللاوجود الخالص هما تجريدان اتحادهما وحده سيكون الأساس فى الوقائع العينية » (الوجود والعدم ص ٦٣) .. **لكن الشىء الذى يأخذه سارتر على هيجل ليس صحيحا .. فهيجل عندما يتكلم عن العدم فانما يتكلم عنه في المستوى الانطولوجى أما سارتر فقد نقل مجال البحث من الأنطولوجيا الى السيكولوجيا** .. فالعدم عند سارتر مغالية من قبل الوعى ولا نلتقى به فى الخارج .. لقد نقله سارتر الى المجال السيكولوجى وان يكن يظل يدرسه بمنهج التحليل الفلسفى .. كما أن نقده **لهيجل ليس دقيقا .. فعندما ذكر هيجل أن الكينونة المحض وقد تجردت من كل وصف فانه لا يصل الى اللاكينونة المحض بل يواصل الرحلة**



هـ . برجسون

الى المركب ، الى الصيرورة .. فكأن الكينونة المحض واللاكينونة المحض ليس لهما كينونة حقيقية ، أما الذى له كينونة حقيقية فهو الصيرورة وهو عين ما يطالب به سارتر ..

وعلى أساس من نقده لهيجل يتقبل محاولة هيدجر لفهم العدم .. فهو يرى أن « هيدجر وهو يقيم امكانيات الفهم المحسوس للعدم ، لم يقع فى الخطأ الذى وقع فيه هيجل ؛ فهو لم يتصور كينونة للاكينونة ؛ بل لم يتصور حتى كينونة مجردة . فالعدم ليس ؛ انه يتعدم نفسه » (الكينونة والعدم ص ١٧) والى هنا ينتهى التقبل السارترى للمفهوم الهيدجرى .. ذلك أن سارتر يسلم مع أستاذه بأن العدم سابق وضرورى على السلب ، لكنه لا يجعل العدم بعد انطولوجيا بل بعدا نفسيا .. فاعلية سالبة هى التى تقوم بتقسيم العالم الى اجزاء واشكال .. ومن ثم ينتهى الى ان يؤخذ بين العدم والسلب « الواقع على الرغم من أن سارتر قد أراد أن يواصل محاولة هيدجر من اجل اثبات ان العدم هو الأصل فى السلب ، فانه قد انتهى الى القول بأن العدم نفسه سلب ، وبذلك لم يعد هناك موضع للحديث عن أسبقية العدم على السلب ، بل أصبح هناك ضرب من الهوية بين الاثنين » (الدكتور زكريا ابراهيم : تأملات وجودية ص ١٩٤) .. واذا كان چان ڤال قد لاحظ أن « هيدجر هو نفسه لا يستطيع أن يظل امينا لنظريته فهو فى نهاية المطاف يؤكد ان هذا العدم هو الكينونة باعتبارها مختلفة عن الموجودات . ومن ثم فهو ينتقل من التفسير الثالث من أن اللاكينونة قائمة الى التفسير الأول » (درب الفيلسوف ص ٢٤٩) فان سارتر بالمثل لا يستطيع أن يظل أمينا لنظريته حتى النهاية وان كان على أساس مختلف .. الأول بحكم أنه حصر نفسه فى النطاق الأنطولوجى والثانى بحكم انه حصر نفسه فى النطاق السيكولوجى .. حيث انتهى سارتر الى المعادلة: الوعى = العدم = الفاعلية السالبة .. ومن هنا انتهى الى ما نقده فى البدء وبهذا نصل عنده ـ تماما كما وصل چان ڤال عند هيدجر ـ الى انتفاء الرأى الثالث القائل بأن اللاكينونة قائمة ونصل الى الرأى الأول وذلك على أساس أن « **تاكيد كينونة اللاكينونة هو بالضرورة قريب للغاية ، بل وربما يتطابق مع تاكيد لاكينونة اللاكينونة** » (المصدر السابق ص ٢٥١) ويتبين أن بعض أتباع هيدجر . (سارتر مثلا) وهم يفكرون في مواصلة تفكيره أو تحسينه قد فسروا مذهبه فى النهاية على ضوء الهيجلية وخففوا من نظريته فى العدم فحولوها الى مذهب هيجل فى السالبية ، بل لقد تصوروا العدم على انه عدم منقسم ، عدم ديمقريطى ولكن على أساس اكثر امعانا فى النزعة التصورية ، أو بالأحرى اكثر امعانا فى الناحية السيكولوجية » (المصدر السابق ص ٢٤٩) .. واذا كان هنيمان يقول لنا « **انه على حق فى تمييزه بين السلب المنطقى واللاكينونة الأنطولوجية** » (الوجودية والأزمة الحديثة ص ١٣٣) فانه لا يظل أمينا حتى النهاية مع هذا التمييز من جهة ، ولا يعطى للاكينونة بعدا انطولوجيا من جهة أخرى .. ويتضح لنا أن سارتر لا يندرج تحت الرأى الثالث حسب تقسيم چان ڤال وانما يندرج تحت الراى الثانى .. أو بمعنى أدق يندرج تحت نطاق الرأى الأول حيث أن احالة العدم الى شىء شبيه بالعدم هو بمعنى ما من المعانى احالته الى شىء آخر ليس العدم .

أصالة سارتر الفلسفية

حقيقة ان أصالة سارتر تكمن فى توحيده بين العدم والحرية والوعى .. وكما قال وليم باريت : « انه لم يحدث في فكر الغرب من قبل أن النفس قد أصبحت متلفعة بمثل هذا السلب. وعلى الانسان أن يرتد الى الشرق ، الىالفيلسوف البوذى ناجار چونا Nagarjuna (حوالى ٢٠٠ قبل الميلاد) **بمذهبه فى عدم جوهرية النفس** Anatma حتى يلتقى بمثل قائمة السلوب التى وضعها سارتر » (ص ٢٢٠) .. وكما قال فورست وليمز وروبرت كيركباتريك فى مقدمتها للترجمة الانجليزية لمقالة سارتر المبكرة : « تجاوز الذات » : « **ان اللاكينونة هى تحديه**

الفلسفى » (ص ٢٦) انه تحد فلسفى .. وتحد اصيل .. لكنه تجد غير حقيقى .. ذاك أن سارتر وقع فى مجموعة من الأخطاء معظمها منطقى .. فهو يخلط بين المصطلحات ومن ثم يقنز الى نتائج ليست فى المقدمات .. ففى حديثه عن السؤال يقول ان السؤال يفترض جهلا من السائل وهذا يعنى لا كينونة فى المعرفة. وهو خلط غريب واساءة توحيد بين مصطلحين عندما يجعل اللاكينونة مساوية للجهل .. وهناك خلط ثان عندما يتناول مشكلة السؤال أيضا ويقول ان امكان قيام جواب بالنفى يعنى أن هناك لا كينونة فى العالم فهو يخلط بين اللاكينونة الأنطولوجية والسلب المنطقى .. كما أن هناك خلطا ثالثا عندما وحد بين اللاكينونة وفكرة الاختلاف عندما تبنى رأى أفلاطون وقال ان التعريف يفترض لاكينونة التعيين .. ومن ثم يصل الى خلط رابع عندما يوجد بين المعانى المختلفة التى يطلقها على اللاكينونة .. حيث أن الجهل لا يساوى السلب لا يساوى فكرة الاختلاف ..

بل الأكثر من هذا أن سارتر غير متسق مع نفسه فهو فى معظم كتاباته يقول ان العدم لا مكان له في الكينونة فى ذاتها ، وانما مكانه الكينونة لذاتها .. وهذا يعنى أن العدم لاحق على الكينونة .. نظرا لأن « العدم **لا يستطيع أن يعدم نفسه الاكنسيج ـ تحتى** infra-structure **لشىء** » (المتخيل ص ٢١٠) ومن ثم « فانه سيكون متأخرا عنه (الوجود) منطلقيا لأنه يفترض الوجود من اجل نفسه » (الوجود والعدم ص ٦٧) لكن سارتر فى نص آخر يناقض نفسه فهو يقول : **« الشرط الأساسى لقولنا (لا) هو أن اللاكينونة هى حضور دائم فينا وخارجنا وأن العدم يسكن الكينونة »** (الكينونة والعدم ص ١١) وهذا النص يبين أن العدم لم يعد فى قلب الشىء لذاته فحسب ، بل أصبح فى قلب الشىء فى ذاته أيضا .. ومن هنا ألقى سارتر مفهوما من مفاهيمه فهو قد جعل الشىء فى ذاته مصمتا صلبا فأنفذ العدم بهذا اليه واصبح قوامه الهشوشة Fragility تماما كما هو الشان بالنسبة للشىء لذاته ..

والتناقض عهنه نجده فى نص آخر فى **« الوجود والعدم »** .. يقول سارتر ان العدم **« يستمد وجوده من الوجود »** (ص ٦٩) وهذا يعنى أن العدم قائم في الوجود منذ البدء فهو ليس لاحقا له ، وانما هو متعاصر معه ..

بجانب هذا فان سارتر وهو يتناول اشكال العدم أنما نسى أشكالا أخرى له .. من ذلك ما نبهت اليه هازل بارنز « من المهم أن نلاحظ على اية حال أن سارتر .. يتجاهل مجموعة كاملة من التجارب الخاصة التى تعد فكرة العدم فيها هامة للغاية ؛ ألا وهى التاريخ الشامل للتصوف » (مقدمة المترجمة للترجمة الانجليزية للكينونة والعدم ص ٢٥ من المقدمة) بجانب تجارب أخرى مثل عدم الشعور بالأنا والشعور بأننى شخص ثالث والشعور بأننى لست هنا ..

مشكلة العدم أم عدم المشكلة !!

فاذا كانت مشكلة العدم ـ كما تتضح عند سارتر ـ انما تفضى الى مجموعة من المتناقضات أو أنها لا تستقيم الا على أساس مجموعة من التناقضات بالنسبة للألفاظ والقفز الى النتائج من مقدمات لم تثبت صحتها وعدم القدرة على التمشى المنطقى حتى النهاية ، فاننا لا نريد ان نخلص الى ما خلص اليه چان ڤال من ان **« مشكلة اللاكينونة تبدو فى النهاية على أنها لا كينونة هذه المشكلة »** (درب الفيلسوف ص ٢٥١) فالحقيقة أن الفلاسفة يخطئون حينما لا يتناولونها على أن العدم بعد مطرود بنقيضه الكينونة وأن العدم هو المشكلة والكينونة هى الحل وأن الأثنين فى تفاعل مضطرد يحاول كل منهما أن يطرد الآخر وانه داخل وحدتهما يجب دراسة العدم .

واذا كان هدف سارتر من دراسته للعدم هو أن ينفذ من خلالها الى الحرية حيث يتساءل: **« ماذا ينبغى أن تكون عليه الحرية الانسانية اذا كان العدم ينبغى أن يأتى الى العالم عن طريقها ؟ »** (الوجود والعدم ص ٨١) فان الحرية لها حديث آخر ـ ليس هنا ـ ومن ثم جاء عدم الحديث عن الحرية .

مجاهد عبد المنعم مجاهد

سارتر فى تيار عصره

عبد الفتاح الديدى

Sartre et les Courants de Son temps

المدخل :

اذا جاءنا أحد المؤلفين بكلام ادعى انه فلسفة وجب علينا أولا ان نقيس هذا الكلام بمقدار اصالته فى حقل الفلسفة . اى وجب علينا ان نعرف مجموعة الروابط التى تعقد الصلة بينه وبين أفكار السابقين عليه فى ميدان الفلسفة . لا يمكن ان تنبنى الفلسفة على فراغ ولا يمكن ان تكون الأفكار فلسفة الا بقدر ما يكون لها من جذور ممتدة فى اعماق التربة التى تنشأ فيها .

ولذلك يستحيل كما يقول جان فال فى بعض كتبه ان تكون الفلسفة اليونانية قد ظهرت ابتداء من تساؤل اليونانيين الأقدمين : ماهذا الكون ؟ ولماذا وجدنا ؟ ما الذى خلق العالم ؟ من منشىء هذا الوجود ؟ فلا يعقل ان تكون الفلسفة قد ظهرت ابتداء من هذه الأسئلة لأنها اسئلة خواء . ولكن استطاع مفسرو الفلسفة وشراحها ومؤرخوها ان يقبلوا هذا الوضع لمجرد التبسيط . والواقع رغم ذلك ان ذلك التبسيط لا ينتمى الى الحقيقة الواقعة بحال . ومن الثابت المؤكد ان الفلسفة اليونانية نشأت كغيرها فوق ملاء حقيقى فى حقل الفكر الانسانى وانها مبنية على سوابق فعلية متقدمة .

واذا جاءنا اليوم أو بالأمس القريب فيلسوف مثل سارتر والقى الينا بكلام أسماه فلسفة وجب علينا أن ننظر الى كلماته وعباراته نظرة فاحصة كى نتامل الرصيد الذى تحمله . وكلما مضينا فى وزنه وفحصه وتقديره تبين لنا كل المضمون التاريخى الذى يحمله بين طياته وكل الرصيد العقلى الذى يكمن فى تفصيلاته ويتميز به من سواه . وجاءت فى كتاب وليام جيمس عن العالم المتعدد (ص ٢٦٣) العبارة الآتية : « ضع نفسك فى مركز الرؤية الفلسفية لأى انسان وستفهم فى



الحال كل المسائل المنوعة التى تدفعه الى الكتابة أو الكلام » .

سارتر والهيجلية

ولم يكد سارتر يلقى بفلسفته الوجودية الى الناس منذ شبابه الأول حتى تساءل الجميع عن المصدر الذى جاءت منه افكاره وعن الينبوع الذى استمد منه عصارة فكره واستقى منه خطوط آرائه العريضة . غير انه كان من الصعب فى أول الأمر ان يتبين الباحث بوضوح مدى اخلاص هذا الفيلسوف الوجودى بالنسبة الى هيجل (١٧٧٠ – ١٨٣١) ولم يلبث جميع الباحثين بعد ذلك ان اكتشفوا العلاقة الوطيدة بين فكر هيجل ومضمون الفلسفة الوجودية كما اسسها جان بول سارتر .

واود ان اقولها هنا ببساطة قبل الشروع فى اى كلام عن سارتر . ان فلسفة سارتر مستحيلة الفهم بغير تخطيط أولى عام . وهى كذلك مستحيلة الخضوع لتخطيط عام بغير تحديد لنقطة الاتصال بين مفهوم العلم عند سارتر وبين مفهوم الفلسفة بعامة . وبالتالى فقد صار من الضرورى هنا أن نكتشف مؤدى المعرفة الفلسفية ودلالاتها عند سارتر . واذا لم يتم توضيح هذه النقطة من مبدأ الأمر استحال بلوغ اى مرحلة من مراحل الفكر السارترى .

وأحب أن أقول ان سارتر قد واصل هنا فى هذا الموضوع بالذات مفهوم هيجل نفسه عن الحقيقة . وعلى ذلك أصبح شرح الموضوع أولا لدى هيجل ضروريا ولازما من أجل العبور الى معناه لدى سارتر . او بعبارة اخرى ان شرح هذه النقطة المعرفية الأساسية لدى هيجل ستؤدى الى وضوح الأمر بالنسبة الى سارتر نفسه بعد ذلك .

ونحن نعرف ان هيجل اصر على ان الحقيقى هو المباشر . ولكنه لا يصبح مباشرا الا اذا مر بمرحلة التوسط او عدم المباشرة . اى ان الحقيقى عند هيجل هو المباشر غير المباشر . فما معنى ذلك ؟

معناه ان هيجل احتفظ للمعرفة بضرورة لقاء التجربة لقاء مباشرا . ولا توجد اية صعوبة فى فهم هذه العبارة . المعرفة هى اللقاء المباشر لتجربة كل ما يحيط بنا . غير أن هذه التجربة لا تصبح حقيقة الا اذا تجاوزت المباشر الى مجال اللامباشر أو غير المباشر أو ما نطلق عليه اسم التوسط .

فاذا أدركنا أن التوسط عند هيجل هو ادراك الشيء وسط مجموعه الشامل المحيط به أو القائم من حوله سهل علينا فهم هذا الكلام . لابد من التجربة المباشرة لتحقق المعرفة . غير ان تحول هذه المعرفة الى حقيقة يقتضى منا تجاوز المباشر الى اللامباشر . اى بدلا من الاكتفاء بلقاء التجربة الخاصة بأى شيء مباشرة نذهب الى حد لقائها فى المحيط الخاص بعلاقاتها بغيرها على نحو ما نفهم



ف . هيجل

جزء الصورة بمجموع اجزائها الاخرى . فيكون الحقيقى هو المباشر وقد صار متوسطا .

المباشرة هى لقاء الشيء مباشرة والتوسط أو عدم المباشرة هو لقاء الشيء وسط مجموعة علاقاته او وسط جملة روابطه من حوله . والحقيقى هو المباشر المتوسط أو هو ما ندركه مباشرة ولكن وسط مجموع العلاقات التى تربطه بسواه .

ولكن ما أهمية ذلك فى مجال الفلسفة ؟ أهميته أن الفلسفة تريد أن تبلغ الأشياء مباشرة وأن العلم يريد ان يبلغ الأشياء عن طريق القواعد والأصول والتجارب المعملية . غير أن الفلسفة لا تستطيع مع مباشرتها لتجارب الحياة أن تتخلى عن حقائق العلوم . ولذلك فان الفلسفة اذا استطاعت أن تواصل عملها لا ينبغى بالنسبة اليها أن تغفل جملة النتائج العلمية . بل انها لا تملك التقدم فى حقل المعرفة والاحتفاظ بقيمتها العلمية وبقدرها الصحيح مالم تحافظ على مباشرتها للتجارب فى أرجاء الحياة وعلى الطبيعة مع الملم بوضع هذه التجارب بالنسبة الى ما عداها ومع حرص على ادراك كل شيء فى جملة صلاته بغيره من الأشياء التى تشمله أو التى تتفرع منه .

أى أن الفلسفة تحرص على المباشر وقد خضع للتوسط من أجل التحقق من مضمون كل تجربة على مستوى علمى معقول . وهذا هو الدور الذى استمر سارتر يؤديه فى حقل الفلسفة غير عابىء بكل ما وجد فى الفلسفة من المواقف المتعارضة . وكان هيجل قد اوضح هذا الموضوع المعرفى فى « بحثه » سنة ١٨٠١ الذى صار بعده مدرسا للفلسفة فى جامعة فينا . ومن المهم أن نذكر هنا ان هذه الفكرة تطورت على قلمه تطورا كبيرا سنة ١٨٠٢ فى كتابه عن النسق الاول . فهذا التطور عند هيجل له دلالته بالنسبة الى تطور افكار سارتر نفسه وانتقاله من موضوع المعرفة الى موضوع المذهب الفلسفى كما سيرد بعد قليل .

سارتر وهوسرل

ومن الملحوظ ان كلام سارتر وعباراته كانت تحمل فى كتابه الأول عن الخيال شعارات ظاهرية .

ولم تكن هذه الشعارات معروفة فى فرنسا على نطاق واسع . حتى ذلك الوقت . وقد نهج سارتر فى هذا الكتاب الأول نهجا جديدا غير معروف كذلك لدى مثقفى عصره . وبدت الفاظه وتراكيبه مفاجأة للجميع . وكان القارىء يشتم بسهولة من كلامه اتجاها ظاهريا واضح المعالم واضح المرمى والهدف .

وقد ظهر كتابه عن « الخيال » لأول مرة بسنة ١٩٣٦ . وأدى هذا الكتاب المقصود منه تماما . اعنى انه قام بدراسة الخيال دراسة ظاهرية مستقلة عن علم النفس بالمعنى التقليدى المعروف . وتعرض سارتر فى مطلع الكتاب لقضية الصورة الذهنية وأوضح المفهوم التقليدى المتعلق بها . ثم عرج على هوسرل عقب ذلك وأجلى الفارق بين موقف هوسرل والموقف التقليدى الشائع بعامة . وأفاض فى الكشف عن حركية الصورة الذهنية بعيدا عن السكون والثبات المقترنين بها فى المفهوم التقليدى .

ذلك ان سارتر تعمد ان تكون دراسته للخيال دراسة نقدية تمهد لاكتشاف أسس التفكير « الظاهرى » مستقبلا وتشير الى كل ما يمكن ان تؤدى اليه كل الدراسات المتعلقة بموضوعات الوعى . وكان من الواضح أن كلامه عن الوعى لم يقتصر فقط على مبادىء التفكير المثالى القديم وانما نظر الى الوعى نظرة تكشف عن مدى ارتباطه بالواقع وبالآخرين .

وقال سارتر ان دراسته النقدية لتصور الخيال فى الفلسفات القديمة جعلته يتنبه الى أن الصورة الذهنية لا ترتبط بأى مضمون حسى ولا تقوم بحال من الأحوال على اساس من ذلك المضمون الحسى . ولكى نذهب الى ابعد من المدى الذى وصلت اليه تلك الافكار لابد أن نرجع الى التجربة الموضوعية من اجل وصف الصورة الذهنية فى صميم مثولها العينى اى على نحو ما تتكشف للتامل او للتجربة الذاتية .

غير ان هذا التأمل او هذه التجربة قد تتعرض للخطأ . ومن الضرورى بالتالى البحث عن نوع جديد من علم النفس لا يعتمد على الاستقراء وان ظل رغم ذلك خاصا بالتجربة الموضوعية . **فهل ثمة تجربة مميزة بخصائصها الفريدة توصلنا مباشرة الى القانون العام ؟** هل نستطيع ان نبلغ الشكل العام خلال التجربة الموضوعية بغير ان تخضع لشروط الاستقراء المعروفة ؟

هذه هى القضية التى حاول سارتر ان يقدم بها الفلسفة « الظاهرية » الى المفكرين والمثقفين الفرنسيين . ولعلنا لا نعدو الواقع اذا قلنا ان هذه المشكلة كانت مشكلة سارتر نفسه وان الرد الذى عرضه فى كتابه عن الخيال ليصبح جزءا من التفسير الظاهرى لم يكن سوى تمهيد لاجابته التى شملت ملامح فلسفته باكملها .

والسؤال الذى طرحه سارتر على نفسه اول الأمر هو : « هل تدخل الصورة الذهنية ضمن عناصر الوعى ام لا ؟ هل وجود الصورة الذهنية وجود أصيل فى تكوين الوعى ام انه مجرد وجود عرضى عابر ؟ » هذا هو السؤال ، ويترتب على اجابة هذا السؤال ان نعرف ما اذا كانت الصورة الذهنية نفسية أم غير نفسية . اذ لو كانت الصورة الذهنية داخلة ضمن العناصر المكونة للوعى صارت بالضرورة نفسية . اما اذا كانت شيئا عرضيا لا يمس تكوين الوعى ذاته لم تكن لها حقيقة نفسية ما .

او بعبارة أخرى **اذا كانت الصورة الذهنية بضعة أساسية من كيان الوعى كانت بالضرورة نفسية . أما اذا كانت صلتها بالوعى مجرد صلة صندوق بمحتوياته من الكرات او البرتقالات التى لا تعد جزءا من الصندوق ذاته كانت الصورة الذهنية شيئا مغايرا لطبيعة الوعى ذاته على نحو ما تخلو الكرات أو البرتقالات الموجودة داخل الصندوق من صفات الصندوق الأساسية .**

فأجاب سارتر بصدد كلامه عن هوسرل ان علاقة الصورة الذهنية بموضوعها الخارجى الذى جاءت هى كصورة له هى علاقة احالة متبادلة بين الوعى من جهة وبين شىء ما من جهة أخرى . اى ان الصورة الذهنية بعبارة اخرى ليست جزءا من الوعى ولا توجد داخل الوعى بوصفها عنصرا مكونا من بين العناصر الداخلة فى تكوينه . والنتيجة هى انه يستحيل ان تكون الصورة الذهنية مجرد محتوى نفسى .

او بعبارة أخرى اذا كانت الصورة الذهنية موجودة فى الذهن حقا وكانت بالفعل واقعة داخل اطار الوعى فلا يعنى ذلك انها تنتمى الى الوعى انتماء تكوينيا . واذا لم يكن انتماؤها الى الوعى تكوينيا انتفت عنها صفة « النفسية » المجردة .

والواقع ان الصورة الذهنية لا تشترك فى تكوين الوعى ذاته كأنها احد العناصر المكونة لحقيقته . وسبب ذلك هو ارتباطها على نحو ما بشىء بالخارج . وتقوم علاقة الارتباط هذه على اساس ما نسميه عادة « الاحالة المتبادلة » بين الوعى وبين شىء معين خارج الوعى . ومن شأن هذه العلاقة ان تنفى العامل النفسى من الموضوع لسببين : أولهما ان الصورة الذهنية كمقابل لشىء فى الخارج ليست فى حد ذاتها موضوعا نفسيا . وثانيهما ان الصورة الذهنية لم تعد بحكم وجودها داخل الوعى عنصرا مكونا من عناصر الوعى .

وحتى فى حالة وجود صور ذهنية غير ذات مقابل خارجى لها لا يمكن أن تكون تلك الصور الذهنية من مكونات الوعى الأصيلة . فهناك ولا شك صور ذهنية لموجودات وهمية مثل الغول أو العنقاء . وبحكم اعتماد هذه الصور الذهنية فى وجودها على مضامين نفسية لا على مقابلات خارجية تصور البعض امكان اعتبارها ذات حقيقة نفسية . ولكن الواقع ان هوسرل وسارتر اتفقا بشأن عدم اشتراك هذه الصور الذهنية ذات المضامين النفسية فى مكونات الوعى الاصيلة . وبالتالى لا يحق لها ان تصبح مجرد موضوعات نفسية . وبذلك بقيت رغم قوة انتمائها النفسى غير ذات موضوع نفسى .

واذا كانت الصورة الذهنية قد تحولت على يد هوسرل الى تكوين « قصدى » .. اى الى تكوين يشير الى حقيقة بخارج الوعى .. فقد انتقلت بذلك من كونها مجرد صورة ذات مضمون ساكن فى الوعى الى كونها ذات دلالة قصدية اشارية . اى ان دخول الصورة الذهنية فى علاقة تقابل مع شىء خارجى ينقلها من مجرد كونها صورة جامدة فى الوعى لتصبح ذات علاقة قصدية بشىء خارجى . ولا تكون الصورة الذهنية فى الوعى شبيهة بما تتركه السفينة من اثر على سطح الماء حين تشق عباب البحر . بل تكون الصورة الذهنية بمثابة شكل من أشكال الوعى المنظم الذى يتناسب مع حقيقة المقابل الخارجى لها . واذا كان فى ذهنى صورة عن شخص ما كانت تلك الصورة متعلقة تعلقا قصديا بذلك الانسان الذى هو موضوعها . وبذلك تكون الصورة الذهنية



م . هيدجر

احدى وسائل التصويب او « التنشين » نحو ذلك الانسان من حيث هو كائن حقيقى موجود . وعلى ذلك فان الوعى فى فعل الخيال الذى تتوفر له هذه الصورة يتصل اتصالا مباشرا بشخص ذلك الانسان الذى هو موضوع الصورة الذهنية . وهى لذلك تتناسب معه مباشرة .

سارتر وهيدجر

وكما انتقل هيجل من فكرة ان الحقيقى هو المباشر اذا صار ذا واسطة الى فكرة النسق الفلسفى بين سنتى ١٨٠١ و ١٨٠٢ كذلك انتقل سارتر من الجدل الأولى الى النسق العام بين سنتى ١٩٣٦ و ١٩٤٠ فى كتابيه الخيال والمخيلة . فقد شرعت فكرة المذهبية الفلسفية فى البزوغ بين دفتى الكتاب الأخير . وبدات أولى بشائرها مع ملاحظة سارتر انه قد تأسره احداث الرواية البوليسية التى يقرأها دون ان يكون ذلك مبررا لاعتقاده فى عدم خيالية تلك الأحداث . وبالتالى وجد سارتر انه لا مندوحة عن تقرير العلاقات النسقية العامة بين الأفكار كجزء مكون لحقيقة المرئيات المباشرة .

والواقع أن انتساب سارتر الى كل من هوسرل وهيدجر فى التعبير والايماء ضلل الكثيرين عن حقيقة أصل تفكيره ومنحاه العقلى . وأدت قراءة الكثيرين لسارتر على ضوء الأفكار غير الهيجلية الى ما لا حصر له من سوء الفهم .

مثال ذلك ان سارتر قد خرج فعلا على مفهوم هوسرل عن العلم وان بقى مرتبطا بمفهومه



ا . هوسرل

عن الظاهرية كمنهج . ذلك أن سارتر ـ شأنه فى ذلك شأن هيدجر ـ جاوز مفهوم العلم بمعناه الضيق عند هوسرل . والواقع ان وراء ذلك شيئا آخر سوى مجرد تبعية الوجودية كما تمثلت فى فلسفة هيدجر . كان وراء ذلك رغبته فى أن يلحق بعالم الشمول فى فلسفة هيجل وبطريقة ارتباط تلك الفلسفة بالموضوعات العملية المباشرة .

وعاب سارتر على كيركجار أنه أدرك معنى الجدل عند هيجل دون أن يجنح معه نحو الايجابية العملية . وكانت هذه الملاحظة الصغيرة من قبل سارتر دليلا على ما اعتاد أن يحفظه فى قلبه لرائده الأكبر : هيجل .

ذلك أن سارتر وقد الم بنظرية العلم عند هوسرل اقتنع بأنها لا تحسب حساب نظرية المعرفة وموضوعات البحث المنهجى كما تفرضها طبيعة العقل المواجه لقضايا الانسان .

كذلك استطاع سارتر أن يركز تحليله على طبيعة الوعى الفردى وأن يأخذ على الماركسية خلوها من هذا الوعى رغم حرصها على الوعى الجمعى . ذلك ان معرفة الفرد معرفة كافية واضحة تؤدى ـ فى رأى سارتر ـ الى اكتشاف كل قضايا الانسان المعاصر فى تجمعاته واتجاهاته وايجابياته .

ولهذا السبب اختلف سارتر مع الماركسية فى نقطتين جوهريتين وهما أولا ان الفرد يخضع لمقومات العلم شأنه شأن الجماعة تماما . وثانيا ان المعنويات مجال حقيقى فى الفرد والجماعة على السواء .

وحينما اختلف سارتر مع هيدجر بشأن طبيعة المذهبية النسقية فى الفلسفة وجد كل منهما نفسه على طرفى نقيض تقريبا . ذلك ان هيدجر تنكر لفكرة النسقية المذهبية فيما تنكر له من الأفكار ولم يلق أى اهتمام نحو اكتمال نسقه المذهبى الوجودى أسوة بالأنساق المذهبية الشامخة . أما سارتر فحافظ على مذهبيته ونسقيته تماما على نحو ما فعل هيجل . وبذلك أصبح سارتر أول فيلسوف معاصر يرجع الى فكرة الاكتمال النسقى الموحد فى المذهب الفلسفى .

ولا شك أن ماركس كان قد استن لنفسه هذه السنة أيضا فى نظريته عن الجدل وعن المادية الجدلية وعن المادية العلمية . غير أن سارتر اندفع هنا مرة أخرى فى معارضة ماركس من حيث طبيعة الجدل من ناحية ،ومن حيث طبيعة النسق المتكامل فى المذهب من ناحية أخرى . فمن الناحية الأولى أصر سارتر على ابقاء الجدل على نحو ما تركه هيجل مشدود الوثاق برباط ذهنى ومقيدا بقيد الوجود الذاتى . ومن الناحية الثانية تمسك سارتر بحكم جدليته الذهنية ـ على خلاف جدلية ماركس المادية ـ بأن يجىء نسقه شاملا محكما دون أن يكون مغلقا على نفسه . اذ أخذ سارتر فى اعتباره أن الأفكار مرهونة بلحظتها الزمنية وحرص بالتالى على أن يترك نسقه الفكرى مفتوح الجوانب قابلا للزيادة والاضافة والتغيير والتبديل والتطور والنماء . ومن هنا صارت نسقية سارتر ظاهرة عصرية جديرة بالالتفات .

ليس هذا وحسب . بل استطاع سارتر أن يضفى أيضا فى غضون فلسفته معنى جديدا على لفظة الوجود يخالف معناها عند هيدجر . وتحول الوجود فى نظر سارتر الى مجرد شرط لاكتشاف الانسان كل ما يقع حوله . الوجود بهذا المعنى عند سارتر لا يتكشف هو بنفسه وانما هو مجرد شرط لوجود ما عداه . ومعنى ذلك ان الوجود هو ما يتضمن وجودا غير وجوده .

وليس لدينا الآن فى النهاية شك فى أن هيجل قد استعاد مكانته على ادق صوره بين سطور سارتر وكلماته . واذا كان هيجل قد رزق باكبر عدد من التلاميذ بين مفكرى العالم فان تلميذا واحدا مثل سارتر قد أضفى على هذه الفلسفة لأول مرة فى التاريخ ما لا يمكن أن يكون قد اداه احد باى وجه من الوجوه نحو هيجل والهيجلية .

عبد الفتاح الديدى

دائرة معارف الوجودية

الوجودية

Existentialism

اسم لاتجاه أو نزعة ظهرت فى تاريخ الفلسفة ، تنطوى هذه النزعة على عداء للنظر المجرد الذى يطمس ما فى الحياة الفعلية من حالات التباين وعدم الاطراد ، وقد يتخذ هذا العداء صورة التحليل الذاتى العميق كما هو الحال فى اعترافات **أوغسطين** ، أو قد يأتى كما هى الحال فى خواطر **بسكال** فى صورة الاصرار على أن دعوى المنهج الرياضى فى العلوم المضبوطة ، بأنهمنهج كامل شامل للمعرفة الانسانية ، انما هى دعوى تحتمل المنازعة دفاعا عن نظرة أخرى أكثر مرونة وأقل صرامة للأساليب المتنوعة المختلفة التى يستجيب بها الناس لبيئتهم الطبيعية والاجتماعية .

ونقطة الانطلاق الأولى فى الاتجاه الوجودى هى أسبقية الوجود على الماهية ، وهى النقطة التى يلتقى عندها كل الفلاسفة الوجوديين تقريبا وبعدها ينقسمون الى ثلاث شعب رئيسية : الوجودية المؤمنة عند **كيركجارد** و **جبريل مارسيل** ومؤداها أن قلق الانسان يزول بالايمان بالله ، والوجودية الالحادية عند **هيدجر** و **سارتر** وهى تجعل للانسان مطلق الحرية فى الاختيار مما تتولد عنه معانى القلق والحصر والضياع ، والوجودية المسيحية التى ينشدها **جاك ماريتان** ويقيمها على فلسفة **توما الاكوينى** ، ومؤداها أن الايمان بالله يحد من الرغبة فى الوجود والخوف من العدم .

سورين كيركجارد ١٨١٣ - ١٨٥٥

Soren Kierkegaard



فيلسوف دانماركى وأديب ولاهوتى ، وقد ينازعه البعض حقه فى لقب « فيلسوف » غير أن مؤلفه الرئيسى « **الحاشية الختامية غير العلمية** » الذى كتبه عام ١٨٤٦ يعتبر اسهاما عظيم الأهمية فى نظرية المعرفة . أما بحوثه الدينية التى كتبها وخرج فيها عن المألوف فقد أدت الى خلافه الشهير معالكنيسة ، ذلك لأن كيركجارد كان يعتقد أنه ينبغى للانسان أن يلتمس المعرفة الحقة فى داخل نفسه ولا يستقيها أو يستلهمها من مصدر خارجى ، فالدين عنده أمر شخصى صرف ينزع بصاحبه الى التصوف .

Encyclopédie existentialiste

وعند كيركجارد أيضا أن المثقف انما يعانى بسبب التعارض بين الوجود الفردى المؤقت من ناحيـــة وبين الحقيقة الأدبية الخالدة من ناحيـــة أخرى . ومن أهم كتبه : « **الشذرات الفلسفية** » و « **الفرق بين النبي والعبقرى** » و « **التـــدريب على المســـيحية** » وكتـــابه الشـــهير « **اما .. أو** » .

فردريك نيتشه

١٨٤٤ - ١٩٠٠

Friedrick Nietysche



ف . نيتشه

فيلسوف ألمانى ، يعتبر لدى كثير من الباحثين أكبر الفلاســـفة الوجوديين وأسـبقهم الى الحياة والفلســفة



الوجوديين . مات أبوه وهو صغير وربته أمه على التقوى ولكن تقواه انقلبت ثورة عقلية . تأثر بفلسـفة **شوبنهور** وصادق **فاجنر** ولكنه عاد فخرج عليهما وعلى سائر أصدقائه بعد اصابته باضطرابات نفسـية خطيرة ، ترك التدريس بالجامعة وعكف على الكتابة والتأليف حتى انتهى به الأمر الى الجنون . فى فلسفته عمق وشاعرية وغزارة احساس مما يدل على حساسية نفسه وحبـــه للموسيقى ، أهم مؤلفـــاته « **مولد المأساة من روح الموسيقى** » و « **هكذا تكلم زرادشت** » و « **ارادة القوة** » و « **بمعزل عن الخير والشر** » وتدور جميعـــا حول المنـــاداة « بالسوبرمان » أو الانسـان الأعلى والدعوة الى أخلاق السـادة ، وفيها يهاجم الأخلاق التقليدية وبخاصة الأخلاق المسيحية لأنها فى رأيه أخلاق تصلح لضعاف الناس ممن ينساقون وراء الأقوى . وعند نيتشه أن الهدف ليس هو مجرد الحياة بل الحياة القوية ، وسيحقق الانسـان بارادته انسـانا أعلى يكون فوق الخير والشر .

أدموند هوسرل

١٨٥٩ - ١٩٣٨

Edmund Husserl



فيلسوف ألمانى ، ولو أنه ليس فيلسوفا وجوديا بالمعنى الاصطلاحى لهذه الكلمة ، الا أنه يعد الجد البعيد لهذه الفلسفة وذلك بفضل منهجه الفنومنولوجى الذى تأثر به كبار الفلاسفة الوجوديين من أمثال **هيدجر وميرلوبونتى وچان بول سارتر** . كان التأثير الرئيسى الذى خضع له تفكير هوسرل هو علم النفس القصدى الذى وضعه **برنتانو** ،

وهو الفيلسوف الذى درس عليه هوسرل فى ڤينا (١٨٨٤ — ١٨٨٦) . ثم اشتغل بعد ذلك فى جامعة هال وبعدها فى جامعتى جوتنجن وفرايبورج . أهم مؤلفاته : « **فلسفة الحساب** » ١٨٩١ ، و « **أبحاث منطقية** » ١٩٠١ وكتابه الرئيسى « **أساس علم الظواهر** » ١٩١٣ والجزء المكمل له « **أفكار لعلم ظواهر خالص** » وقد ظهر بعد وفاته ١٩٥٢ . ثم كتاب « **علم ظواهر الوعى الباطن بالزمان** » ١٩٠٥ ، و « **تأملات ديكارتية** » ١٩٣١ و « **الخبرة والحكم** » ١٩٤٨ . ومن الغريب أن فكر هوسرل قد ازداد مع تناقص أهميته الفلسفية ، ومن ثم جاء ذلك السقوط العجيب الذى يعرف بالانتقال من علم الظواهر الى الفلسفة الوجودية .

ميجيل دى أونامونو

١٨٦٤ - ١٩٣٦

Miguel de Unamuno



فيلسوف أسبانى ، ولد فى مدينة بلباو بأسبانيا وتوفى فى مدينة سلامنكا فى نفس السنة التى توفى فيها الاديب الايطالى **بيراندللو** ، وأعدم فيها الشاعر الاسبانى **لوركا** ، ومات فيها الأديب الروسى **مكسيم جوركى** . كان ناقدا صارخا وحادا فى هجومه ، انتقد ديكتاتورية « بريمودى ريفيرا » مما أدى الى عزله ١٩٢٠ ثم نفيه ١٩٢٤ ولكنه أعيد الى منصبه ١٩٣١ عند تأسيس الجمهورية . كان وطنيا من الطراز الأول ، وقد حاول أن يربط أسبانيا بالعالم من حولها ، فأعلن أن رسالته هى تحطيم الايمان : الايمان بكل ما هو جامد لا يتطور ، ولذلك ثارت عليه الكنيسة واعتبرته ملحدا . أروع مؤلفاته على الاطلاق « **المعنى الأسيان للحياة** » الذى صدر فى سنة ١٩١٣ ، كما جمعت مقالاته وظهرت فى ثمانية مجلدات عام ١٩١٦ ، ومن كتبه الأخرى « **عذاب المسيحية** » ١٩٢٨ و « **حياة دون كيشوت** » ١٩٠٥ ورواية « **الضباب** » ١٩١٤ .

١٨٧٤ - ١٩٤٨

نيقولا بردياييف

Nicolas Berdyaev



فيلسوف روسى ، ولد فى روسيا ونفى منها ١٩٢٢ حيث أقام أولا فى ألمانيا ثم فى فرنسا . لم يكن له من الفلاسفة الكبار أستاذ بعينه ، وانما تأثر بالمثالية الألمانية كما تأثر بالنزعات الصوفية الألمانية كذلك ، وعندما كان شابا تأثر بفلسفة **هيجل وماركس** ، وأول مقال كتبه يعارض الماركسية كان عن « الفردية » . كانت دعواه الفلسفية الأساسية هى التفرقة بين العالم المادى الخاضع للقانون الطبيعى وللضرورة ، ذلك العالم الذى يعد الانسان من حيث هو حيوان جزءا منه ، وبين عالم الحرية الأسمى الذى يعد الانسان من حيث هو روح جزءا منه . نشر عددا كبيرا من المقالات الأدبية والنقدية ، أما أهم كتبه فهو كتاب « **الحلم والواقع** » و « **العزلة والفرد** » و « **مصير الانسان** » .

١٨٨٢ -

چاك ماريتان

Jacques Maritain



فيلسوف فرنسى ، دعى فى أواخر حياته ليكون أستاذا للفلسفة بجامعة برنستون ، كان فى الأصل من أنصار **برجسون** ، غير أنه صار فيما بعد من أشهر عارضى التوماوية المحدثين ، ولكنه العرض المتطور الخاص الذى يسلكه فى عداد الوجوديين . أشهر أعماله الفلسفية « **مقدمة للفلسفة** » الذى ظهر عام ١٩٢٠ وكتاب « **درجات المعرفة** » الذى ظهر عام ١٩٣٢ . وفى هذا الأخير يفرق ماريتان بين المعرفة العلمية الطبيعية ، والمعرفة الميتافيزيقية ، والمعرفة الصوفية ، وهو ينظر اليها جميعا على أنها صور صحيحة للمعرفة يكمل بعضها بعضا .

١٨٨٣ - ١٩٥٥

أورتيجا آى جاسيت

Ortega Y Gasset



فيلسوف وكاتب أسبانى ، ولد بمدريد وحصل على الدكتوراه من جامعتها وعين بها أستاذا للميتافيزيقا (١٩١٠) . يبدو أثر أتباعه الفيلسوف الألمانى **كانط** واضحا فى كتاباته الأولى ، ومن مبادىء فلسفته انه لابد للصفوة المفكرة من أن تقوم بدور ريادى فى توعية الشعب ، حصل على شهرة عالمية بكتابه « **ثورة الجماهير** » ١٩٣٢ ، كان من أنصار الجمهورية ، فلما نشبت الحرب الأهلية فر الى فرنسا ومنها الى الأرجنتين ، لكنه عاد الى اسبانيا عام ١٩٤٩ . جمعت بعض مقالاته ونشرت فى عدة مجلدات منها « **نحو فلسفة للتاريخ** » ١٩٤١ ، و « **رسالة الجامعة** » ١٩٤٤ و « **الاتفاق والحرية** » ١٩٤٦ .

١٨٨٣ -

كارل ياسبرز

Karl Jaspers



فيلسوف ألمانى يعتبر الممثل الرئيسى للوجودية الألمانية

بعد **هيدجر** ، وان كان قد رفض هذه التسمية كما رفض فلسفة هيدجر هى الاخرى ، عارض كارل ياسبرز الحكم النازى منذ البداية مما اضطره الى الرحيل عن المانيا نهائيا فى عام ١٩٣٧ ، ولكنه أعيد الى جامعة هيدلبرج فى عام ١٩٤٥ ، ومنذ عام ١٩٤٨ وهو يعمل أستاذا للفلسفة بجامعة بال بسويسرا . حصل على دكتوراه فى الطب ونشر كتابه « **طب الامراض النفسية العام** » ١٩١٣ وصار محاضرا بالجامعة فى علم النفس فى نفس العام ، نشر كتابه الثانى « **سيكولوجية الحدس الكونى** » ١٩١٩ ثم أصبح أستاذا للفلسفة بجامعة هيدلبرج . وفى عام ١٩٣٢ نشر ما يعتبره هو نفسه عمله الفلسفى الأعظم وهو كتابه « **فلسفة** » فى ثلاثة مجلدات يحمل المجلد الثانى منها عنوان « **تنوير الوجود** » . ومن أشهر كتبه التى ترجمت الى لغات أخرى « **العقل والوجود** » و « **المجال الدائم للفلسفة** » و « **الطريق الى الحكمة** » . والواقع أن ياسبرز يمثل احتجاجا موصولا ضد فلسفة « الأساتذة » فى أواخر القرن التاسع عشر ، وهو يعتقد أن **كيركجارد** و**نيتشه** هما العملاقان اللذان ظهرا فى الفترة التى أعقبت **هيجل** ، فعند ياسبرز أن التفلسف الحقيقى لا يبدأ الا بعد أن يتحطم العقل فى بحثه عن اليقين .

١٨٨٩ -

جبرييل مارسل

Gabriel Marcel



فيلسوف فرنسى وكاتب مسرحى ، ولد فى باريس وكان أبوه سفيرا لفرنسا فى السويد ، ماتت امه وهو فى الرابعة من عمره فلم يستطع ان ينسى صورتها ابدا . كفلته خالته وهى سيدة ملحدة فكان لها تأثير عكسى فى حياته . قدم عمله الفلسفى الى العالم عن طريق يومياته التى ظهرت فى ثلاثة اجزاء هى « **يوميات ميتافيزيقية** » ١٩٢٧ ، و « **الكينونة والخلود** » ١٩٣٥ و « **الحضور والخلود** » ١٩٥٩ ، وتمثل محاضرات جيفورد التى القاها فى أبردين عامى ١٩٤٩ ، ١٩٥٠ عن « **سر الكينونة** » أقرب عرض منظم وصلت اليه آراؤه . ويوصف مارسيل فى كثير من الاحيان بانه « وجودى مسيحى » ، وهو بهذه الصفة يقف على الطرف المقابل لزميله الفرنسى **سارتر** . وتنطوى فلسفة مارسيل على صفة نقدية تحليلية تبدى فى مناقشته لفكرة الاستدلال على وجود الله ، وفى اماطة اللثام عن المضمون الدقيق لأمل الانسان فى الخلود ، وفى اسهامه فى الجدل الشائع حول امكان قيام الميتافيزيقا ، كما تتبدى أيضا من خلال تفرقته بين « المشكلة » و « السر » . أما مسرحياته ولو أنها دون فلسفته الا أنها تساعده فى كثير من الأحيان على أن يسوق هذه الفلسفة فى صورة مجسدة ولعل أهمها مسرحيات « **رجل الله** » ١٩٢٥ و « **طريق القمة** » ١٩٣٦ ، و « **سم الأفعى** » ١٩٣٨ .

١٨٨٩ -

مارتن هيدجر

Martin Heidegger



فيلسوف المانى ، يعد فى أوساط واسعة الانتشار الممثل الرئيسى للوجودية ، وان يكن هو نفسه قد رفض هذه التسمية . درس الفلسفة على استاذه **هوسرل** واهدى اليه كتابه الرئيسى « **الوجود والزمان** » الذى ظهر فى عام ١٩٢٧ . وعندما تولى هتلر السلطة فى عام ١٩٣٣ قبل هيدجر منصب مدير جامعة فرايبورج ورحب بزعامة هتلر باعتبارها فجر عهد جديد ، وقطع كل علاقة تربطه بهوسرل لانه يهودى . وقد أثير جدل طويل عما اذا كانت

فلسفة هيدجر فلسفة نازية ، والواقع ان النازية لا تلزم عن تلك الفلسفلة بالضرورة ، وفى كتاب « **الوجود والزمان** » يدرس هيدجر الوجود الانسانى باعتباره شكل الوجود الذى يعرفه الانسان معرفة أفضل من معرفته بالاشكال الأخرى ، ولكنه يصر دائما على ان اهتمامه لم يكن انثروبولوجيا او سيكولوجيا وانما هو حاول أن يتخذ من الوجود الانسانى نافذة يطل منها على الوجود العام .

١٩٠٨ - ١٩٦١

موريس ميرلوبونتي

Maurice Merleau Ponty



فيلسوف فرنسى ، شغل منصب أستاذ الفلسفة بالكوليج دى فرانس ، ولم يصرف جهوده الى كتابة الروايات أو تأليف المسرحيات كما يفعل سائر الوجوديين الفرنسيين ، وانما ادخر كل جهوده لحل مشكلات الفلسفة وعلم النفس بالطريقة المنهجية الاكاديمية ، ولذلك فهو أقرب الوجوديين الفرنسيين جميعا الى الفلسفة الصرفة والبحث المنهجى الخالص . بدأت شهرته فى عام ١٩٠٨ عندما ظهرت له رسالتان قيمتان احداهما عن «**فنومنولوجيا الادراك الحسى** » والأخرى عن « **تكوين السلوك** » . ولا تقتصر أهمية هاتين الرسالتين على ما ورد فيهما من دراسة فنومنولوجية ممتازة جعلت من صاحبهما واحدا من كبار الهوسرليين ، وانما تتجلى قيمة هاتين الرسالتين فى خلق وجودية جديدة هى عند بعض الباحثين غير بعيدة عن الماركسية . والواقع أن فلسفة ميرلوبونتى تدور كلها حول الادراك الحسى بحيث تجعل من موقف الانسان من العالم الموضوع الاول لكل دراسة وجودية .

١٩١٣ - ١٩٦٠

البير كامى

Albert Camus



أديب فرنسى ولد بالجزائر ، وظل بها الى عام ١٩٤٠ . بدأ حياته الأدبية بكتابة « لوحات » يصف فيها الحياة فى الجزائر . وكان أهم ما كتبه فى ذلك الحين تقريرا عن سكان القبائل فضح فيه البؤس والتخلف الذى يعانى منه أهل هذه المنطقة من العرب ، وهاجم فيه السياسة الفرنسية الرسمية فى الجزائر مطالبا بالمساواة العادلة بين العرب والمستوطنين مما أدى الى طرده من البلاد . اشترك أثناء الحرب العالمية الثانية فى مقاومة النازى وكان من المؤسسين لجريدة « **الكفاح** » التى اشتهرت بمقالاته الافتتاحية الرائعة . تأثر بالكاتب التشيكى **كافكا** ، واتسمت أعماله بالنزعة الوجودية وأن كان قد رفض أن يطلق عليه اسم أديب وجودى . لخص أفكاره فى أهم كتابيه : « **أسطورة سيزيف** » و « **المتمرد** » ومن أهم رواياته « **الغريب** » ١٩٤٢ و « **الطاعون** » ١٩٤٧ وفيهما يصف عبث الحياة الحديثة ولا معقولية الانسان الجديد ومن أهم مسرحياته : « **كاليجولا** » ١٩٤٤ و « **سوء تفاهم** » التى صدرت فى نفس العام . حصل على جائزة نوبل للآداب عام ١٩٥٧ .

اعداد : جلال العشرى

سيمون دى بوفوار

وقضيــــة المـــــرأة



عندما سأل الحواريون السيد المسيح ، من هو قريبى ؟ لم يحدده وانما روى لهم مثل الرجل السامرى الذى هرع يدثر بردائه الانسان المجهول المهجور فى الطريق .. » هاكم ذا القريب ! .

وتمضى سيمون دى بوفوار فتقول نعم نحن نصنع أقرباءنا كما نصنع أنفسنا ، ونشيد عالمنا بقدر ما نصنع ونؤسس ، نحن لا نملك السماء الا لأننا نطير فيها ولا البحر الا لأننا نسبح فيه ولا الأرض الا لأننا نزرعها .

كذلك فان علاقتنا بالآخرين وبالعالم ليست مفروضة علينا من قبل ولا هى ثابتة على نحو معين بل هى حصيلة متغيرة لما نؤسسه ونفعله . وعلى ذلك فبامكاننا ان نوسع الى ما لا نهاية من عالمنا او نضيقه الى أضيق الحـــدود ، يمكن لحديقتنا أن تتسع لتشمل العالم أجمع ويمكن أن تنحصر فى أصيص كما يقـــول « كانديد » الحكيم .

ولكن رغم كل ما نحققه من افعال وغايات ستظهر لنا حدود وقد نتساءل واذا كان لكل شىء نهاية فلماذا لا نتوقف من البداية ؟ لكن الواقع أن الانسان لا يتوقف ، انه عندها كائن الأبعاد (L'etre des lointains) وعليه أن يواصل مغامرة الحياة الى أبعد وأبعد رغم العوائق ورغم الحدود ، حتى الموت لا يمكن أن يكون نهـــاية لطموح الانسان ذلك لأن مشروعات الانســــان تتجاوز الموت ولا تحد به ، ان الانســـان يزرع وينبت ما سوف يجنيه الغير بعد مئات السنين. لذلك لم يكن « هيدجر » على حـــق فى راى

Simone de Beauvoir et le problème de la femme.

دكتورة أميرة حلمي مطر

سيمون دى بوفوار حين قال ان الانسان يوجد من أجل الموت ، فالموت ليس من اختيار الانسان أو مشروعه انه مفروض عليه . والانسان حر في اختيار مشروعه الذى يتطلع الى تحقيقه فى المستقبل ويتجاوز به حاضره وكينونته لكى يحقق به وجوده . **فالوجود** L'existence شىء **والكينونة** L'etre شىء آخر وبقدر ما يقـــدم الانسان الكينونة بقدر ما يحصل الوجود ، بقدر ما ينتزع ذاته من الموضوع ويفرضها عليه بقدر ما يحقق وجوده ويثبت حريته .

روح الجـــد

اما العكس فهو فى خضوع الانسان للأشياء وتسليمه بالقواعد الموضوعة والقيم الســـائدة واعتباره انها مطلقة وفى هذا الغاء لحريته ووجوده على السواء ومن هنا ينشأ الاصطناع عنـــد من لا يعوق حريتهم . ومن هنا ايضا تنشأ تلك الروح المبتذلة التى يسميها « سارتر » « بروح الجد » L'esprit de sérieusc التى ينبغى التخلى عنها « لأنها تعد القيم معطيات عاليـــة مستقلة للذاتية الانســـــانية » (١) . ومعها تنحسر عن الانسان روح القلق والشـــك ازاء القيم الموضوعة الجاهزة . وتهاجم ســـيمون دى بوفوار هذه الروح وتنتقدها وترى انه يتجلى فيها هروب الانسان من حرية فى ابداع القيم الحقيقة وهى انما تسود عند سفلة القوم les Sots - Hommes ، أولئك الذين لهم أعين وآذان ولكنهم يعمونها ويصمونها ، فهم بلا حب ولا رغبة وبهم من الوجود خوف ومن روح المغامرة رهبة وكذلك فهم يحتمون بالقيم الجاهزة . ولقد سبق لهيجـــل أن سخر من هـــذه الروح فى كتابه فينومينولوجيا الروح . وعد من ينساق لهذه الروح تافها لأنه يجعل من الموضوع الخارجى الحقيقة الجوهرية ، ومن بعد هيجل ســـــخر كيركجارد ونيتشه من روح الجد هذه وكشفوا عن ثقلها وتزييفها للقيم الانسانية الحقة .

وتسـال سيمون دى بوفوار عن مصدر هذه الروح المبتذلة وأسباب حدوثها فتقول ان السبب فى ذلك هو ان كل انسان كان فى يوم ما طفـلا يعيش فى عالم الكبار ، عالم الآلهة ؛ وهو يعـد نفسه ليكون مثلهم الها ، والطفل يعيش بعيدا عن الشك والقلق وتحمل المسئولية لأن العالم الذى يعيش فيه هو عالم جاهز كامل مصنوع من قبل وكذلك تراه يقبل القيم الجاهزة ويعتبرها موجودة وجود السماء والأنهار والأشجار .

وقد تبقى روح الطفولة هذه مع بعض الناس مدى الحياة سواء كانوا رجالا أم نساء فتراهم يخضعون لعالم الغير والقيم الجاهزة بغير ادنى شك او قلق وترى منهم طفاة يمجدون هـــذا العالم ويعيشون على حد رأى ((**ابسن**)) فى بيت الدمى لا يثورون ولا يشكون ولا يقلقون .

النزعة العدمية

وفى مقابل روح الجد هذه يمكن ان توجـــد نقيضتها ، التى تتضـــح فى **النزعة العـــدمية** Nihilisme — فالعدمى يجرد العالم من كل

(١) الوجود والعدم ترجمة د . عبد الرحمن بدوى ص ٩٨٧ .

القيم ويرى أنه ليس هناك ما يبرر الوجود ولكنه يخطىء حين ينسى أن عليه أن يبرر الوجود وأن يؤكده ، وينسى أن وراء كل القيم قيمة عليا هى الحرية التى ينبغى عليه أن يكتسبها ويشارك فيها مع الآخرين . فحريتى تفترض ايضا حرية الآخرين حتى لا تتجمد وتنقطع صلتها بالوجود ومن هنا فان الوجودية لا تنتهى الى مذهب انغلاق Solipsisme الذات على نفسها أو « **الهو ـ وحرية** » كما يذهب معارضوها ، ذلك لأنه اذا كانت الذات هى الحقيقة الأولية ومصدر القيم الا أنها فى محاولة مستمرة لتجاوز حدودها والاتصال بالآخرين . لذلك فان الحرية التى تنغلق على ذاتها وتتعلق بموضوع محدد تناقض ذاتها ولهذا لا يكون الطغاة والرأسماليون أحرارا بالمعنى الصحيح . ولما كان لا يصح أن تحدد الحرية بموضوع آخر خارجى فكذلك لا يمكن للحرية أن تتحقق بوسائل القمع أو الاضطهاد فالغاية لا تبرر الوسيلة ، بل ان الديمقراطية ان حاولت ان تدافع عن نفسها باضطهادات مماثلة لاضطهاد الأنظمة الأخرى التى تعارضها فانها تتنكر فى نفس الوقت للقيم التى تدافع عنها . **وحين تؤكد الفلسفة الوجودية أن حرية الانسان هى أساس القيم انما تواصل تراث كانط وفشته وهيجل الذى يؤكد أن الذات هى مصدر القانون والواجب والحق** . لكن هناك اختلافا كبيرا بين الفلسفة الوجودية وبين هذه الفلسفات المثالية ويتضح هذا الاختلاف اذا ما حاولنا تفسير المقصود « **بالذات الانسانية** » . فالذات الانسانية عند الوجوديين انما تعنى أفراد الانسان المركبين من لحم وعظم الذين يحيون مواقف عينية محددة ، أما معنى الذات الانسانية المقصودة فى تراث كانط وفشته وهيجل فانما يعنى فكرة مجردة للانسانية ففى مقابل فكرة الانسانية المجردة تؤكد الفلسفة الوجودية ارتباط الحرية بمواقف عينية عند أفراد معينين .

الجنس الثانى

وعلى أساس هذه القضية الرئيسية فى الفلسفة الوجودية استطاعت سيمون دى بوفوار أن تتناول قضية المرأة التى كرست لها كتابا يعد من أهم مؤلفاتها وأحبها الى نفسها هو كتاب « **الجنس الثانى** » Le dcuxième Sexe انها تؤمن بالمرأة وتدافع عن قضيتها ولكنها حين تتكلم عن المرأة تؤكد أنها لا تتكلم عن المرأة الا من خلال ظروف ومواقف محددة وبذلك فهى تأتى بمنهج مستمد من فلسفتها الوجودية . انها تقول فى كتابها « قوة الأشياء » « ان وضع القضية عندى يختلف تماما عن وضعه فى التفكير السائد ، **فعندى أن الأنوثة ليست طبيعة ثابتة أو ماهية** Essence ، **بل هى موقف خلقته حضارات ابتداء من بعض المعطيات الفزيولوجية ولقد وضحت فى كتابى الجنس الثانى كيف أن النساء كن أحوج من الرجال لما يشد أزرهن ويصلب عودهن ليجعل منهن مغامرات** .. وعلى هذا فقد اتفق لى أن أعيش بجانب رجل قدرته فى مستوى يفوقنى .. لم أنكر أنوثتى ولم أثبتها، لم افكر فيها ، وكانت لى نفس الحريات ونفس المسئوليات التى للرجال .. ومن جهة أخرى لم يظهر سارتر ولا أى واحد من أصدقائه أى عقدة من عقد التفوق » .

ويمكن ان نتبين من كلامها السابق كيف ترفض سيمون دى بوفوار الحديث عن المرأة باعتبارها فكرة عامة على نحو ما ترفض فى فلسفتها الحديث عن الانسانية على نحو عام وانما تتمسك بالموقف الفردى الخاص بها وبتجربتها الشخصية . وانكار سيمون دى بوفوار الحديث عن الانسانية لا يعنى أنه لا يوجد أفراد انسانيون وكذلك فان انكارها الحديث عن المرأة عموما لا يعنى أنه لا توجد اناث . وانما تقصد الفيلسوفة الفرنسية من كل هذا الى القول بأنه ليس هناك طبيعة انسانية تحدد من قبل شخصية أفراد الانسان وعلى هذا النحو أيضا ليس هناك أنوثة خالدة تفرض على النساء شخصية معينة . وانما تقول كما يقول المذهب الذى تنتمى اليه وذلك فى المجلد الثانى من كتابها الجنس الثانى : **أن الانسان يكون هذا الشخص أو غيره بما يؤسسه ويفعله بحسب مشروعه الصادر عن حرية وعلى ذلك يمكن أن نفهم قولها فى كتابها الجنس الثانى** : « **لا تولد المرأة امرأة وانما هى تصير كذلك ، وليس هناك أى قدر يشكل أنثى الانسان فى داخل المجتمع من الجهة البيولوجية أو السيكلوجية أو الاقتصادية وانما الحضارة فى مجموعها هى التى أنتجت هذا الكائن الوسط بين الذكر والخصى الذى يوصف بالأنوثة** » .

المرأة هى الموضوع !

ولقد كان موقف النساء فى كثير من الحضارات حتى اليوم مقيدا بأوضاع لم تهيىء لهن مستوى من الوعى والحرية بحيث يمكن أن يشاركن الرجال فى صنع العالم الذى يعشن فيه أنهن كن وما زلن يعشن فى وضع طفولى وعبودى ؛ عالمهن قد صنعه الرجال ؛ فشأنهن شأن السود فى الجنوب الأمريكى يعيشون فى عالم شيده لهم البيض ، وهذا هو موقف المرأة الى الآن وفى أكثر الحضارات ، بل لا تزال هناك الى اليوم كثير من النساء فى بلاد الغرب لم يتدربن بعد على حريتهن من خلال العمل ، وهن مازلن يحتمين بالقيم

التى وضعها الرجل وكثيرا ما يهيأ لهن أنها من صنعهن ويتبين بدون نقاش الآراء والقيم التى يعترف بها أزواجهن أو عشاقهن ويتخذن من ذلك صفات الطفولية التى يدافعن عنها ، وحين تواتى فرصة التحرر لهن يخترن النكوص والأحجام ويرفضن اختيار المسئولية . وهذا ما تعتبره سيمون دى بوڤوار من جهة نظر الأخلاق الوجودية خطأ اخلاقيا ومن جهة اخرى فان استمرار فرض حال العبودية عليهن هو شر اخلاقى ، وبين هذين الموقعين تكمن مأساة المرأة ! ان على المرأة ـ كما هو الحال على كل انسان ـ أن تبرر وجودها وتحقق تعاليها . ولكن لما لم تحقق المرأة ذلك وما سبب مأساتها ؟

لعل السبب فيما ترى سيمون دى بوفوار أن النساء قد عشن دائما في عالم من صنع الرجال عالم جاهز مغلق ، ولم يحدث أن اتحدت النساء فى صف واحد فى مقابل الرجال ، لم يحدث أن كون جبهة أو وحدة تجعل لهن كيانا يمكن أن ينطبق عليه قول « نحن » لم ينجحن فى أن يكون لهن وجود اصيل يمكن أن يتصف بأنه ذات Sujet على نحو ما يوصف وجود الرجل فى أكثر الحضارات ؛ بل كن دائما موضوعا . ولم تلتق ارادة النساء او مشروعاتهن على نحو ما تلتقى ارادة طبقة من طبقات المجتمع أو طائفة فيه ، فليس وضعهن مثل وضع طبقة البروليتاريا مثلا فى مقابل أصحاب العمل والراسماليين ، ذلك لأن لكل امرأة وضعا نسبيا مختلفا عن الأخرى لأنه مقرون برجل دائما ومن هنا فقد أصبحت قضية المرأة قضية شائكة لكن سيمون دى بوفوار رغم هذا لا تيأس من الأمل فى أن يتحقق للمرأة ذلك الموقف الذى تتحرر فيه من وضعها الثانوى ومن أن تنطلق ارادتها ، فهى تقول **انه من السهل أن نتصور عالما تتساوى فيه المرأة بالرجل تتربى تربيته وتتحمل مسئولياتها وتحصل على حقوقها وتصل الى منزلة من الحرية والوعى بحيث لا تعود ترى فى الرجل نصف اله ، بل رفيقا وصديقا ، وتكون معه ما تسميه علاقة « الزوج الانسانى »** Le Couple Humain

الزوج الانسانى

ولقد اخذ عليها البعض ما تأخذه هى على وضع المرأة فقيل انها قد قبلت ان تكون بالنسبة لسارتر ، الذى التقت به وهى فى سن الواحدة والعشرين ، في وضع ثانوى . وأجابت على من سألها هذا السؤال فقالت فى كتابها « قوة الأشياء » : **ليس من باب المصادفة أنى قد اخترت سارتر ، انى قد اخترته وقد اتبعته بسرور كبير لأنه قد قادنى الى نفس الطريق الذى أردت السير فيه** .. وبعد زمن تناقشنا معا حول الطريق ، فسارتر هو خالق ايديولوچيته أما أنا فلا .. ولقد اضطر سارتر أن يتمسك بمواقف سياسته وتعمق فى أسبابها الى حد لم أكن اعنى أنا بالوصول اليه ، وقد أخون حريتى اذا رفضت الاعتراف بتفوقه » .

كذلك أجابت بصراحة تلك الفيلسوفة الفرنسية التى نجحت فى ان تطبق فى حياتها الخاصة ما انتهت اليه من آراء فلسفية ولم تر ان فى حرية المرأة دمارا لها وانما ايجابية ومقدرة على أن تحقق أنوثتها بأسلوبها الخاص . **وأجابت كذلك على كل من رأوا فى مساواة المرأة بالرجل وتحررها افسادا للحياة وضياعا لمذاقها فطمأنتهم بقولها ان المرأة ستظل دائما مختلفة عن الرجل اذ لها علاقاتها الخاصة بنفسها وبجسدها وبالرجل وبأطفالها وهى علاقات مختلفة كل الاختلاف عن علاقات الرجل بذاته** وبالمرأة وبالعالم . **وما زالت سيمون دى بوفوار** تؤمن بأنه لابد من تحقيق الحرية لنصف البشرية حتى يتخذ ما تسميه **« الزوج الانسانى** Le couple humain » معناه الحقيقى .

ولا شك فى أن سيمون دى بوفوار حين ربطت قضية المرأة بقضية الحرية كلها انما اعادت النظر اليها بطريقة فلسفية عميقة ذلك أن مطالبتها بحرية المرأة ليست الا جزءا من مطالبتها بحرية كل مضطهد سواء على مستوى الطبقات الاجتماعية أو على مستوى الشعوب ورأيها أن النكوص عن تحمل مسئولية الحرية هو بعينه الشر الأخلاقى ، وهو رأى يتفق وكل المذاهب الفلسفية التى تفسر الشر على أساس من حرية الارادة . وترتب على هذه الحرية مسئولية الانسان عن افعاله .

واخيرا ، فاذا صح أن حرية الفعل وتحقيق الانسان لوجوده وتأكيد ذاته ليس مجرد اندفاع تلقائى مجرد من كل قيود ، وهو ما يؤخذ عموما على نظرية الفعل الحر فى الفلسفة الوجودية ، فلابد من أن نضيف انه لابد من أن تعى المرأة اولا القوانين والأسباب المادية والنفسية والاجتماعية التى تتحكم في أوضاع عبوديتها أو حريتها حتى يتكامل لها مفهوم الحرية وتأكيد الذات .. وعلى المرأة بعد ذلك أن توجه فعلها ووجودها بمقتضى هذا الوعى لتحقق الغاية القصوى التى تنشدها سيمون دى بوفوار من قضية الحرية بأسرها وهى التقاء الحريات جميعا ، لأن حرية الآخرين كما تقول شرط ضرورى لتحقيق حريتى ، والآخرون كما يسلبوننى العالم فانهم يهبونه لى ، وهذا كله يؤكد لنا **أن مضمون الحرية عند سيمون دى بوفوار لم ينحصر فى الحرية الفردية وانما اتسع بحيث أصبح الحر هو أيضا من يطلب الحرية للآخرين .**

أميرة حلمى مطر

سيمون دى بوفوار



خلال القرن العشرين لمعت أسماء نساء ، بكثرة ، وقوة ، لم يعرفهما التاريخ من قبل . أصبح من الممكن لامراة أن تفرض اسمها على كل مكان فى العالم . لكن رغم ذلك ظلت شهرة النساء شهرة سطحية : شهرة ممثلات السينما ..

وبين الأسماء القليلة الجادة ، يلمع اسم « سيمون دى بوفورا » كأشهر سيدة جادة فى عصرنا ..

وقد وصلت سيمون الى حد أنها أصبحت موضوعا لدراسات فلسفية ونقدية ، كتبها عشرات الفلاسفة والنقاد والأدباء .. ومن بينهم : **البير كامو ، ومارسيل آرلان ، وبول نيزان ، وآراجون ...**

وكتب عنها حتى الآن — وهى فى السابعة والخمسين من عمرها — ٤٧ كتابا ودراسة ، آخرها كتاب الناقد الفرنسى : **فرانسوا جنسون : (سيمون دى بوفوار — انطلاقة فى قلب الحياة) ..**

وأهمية هذا الكتاب ليس فى أنه آخر ما كتب عن سيمون دى بوفوار ، **لكن أهميته ترجع الى أن جنسون هو أحد كبار النقاد الفرنسيين الذين تبعوا مسار الاتجاهات الجديدة ، وبالذات ، الوجودية — التى تمثل سيمون دى بوفوار احدى قممها ، الى جانب علاقته الشخصية بالكاتبة الوجودية وبرفيق عمرها : جان بول سارتر .** فقد التقى جنسون بالكاتبين الوجوديين منذ عشرين عاما ..

وهو يحدثنا عن ذلك فى كتابه :

إنطلاقة فى قلب الحياة

Simone de Beauvoir; Libération au Coeur de la vie.

« عندما تعرفت بسيمون دي بوفورا ، كانت هى فى حوالى الأربعين (وقد ولدت عام ١٩٠٩) وكانت فى ذلك الوقت تمارس علاقتها بسارتر : **لا يتحركان الا معا** ؛ وقد بدأت فى تلك الفترة تتألق ، وتحقق نوعا من اثبات الكيان الفكرى ... فكانت فى تلك الفترة قد أصدرت بعض الدراسات والقصص ... وثلاثة أعمال أدبية ... وكانت تكتب مسرحيتها : **(الأفواه اللامجدية)** ، وفى الوقت نفسه ، كانت تكتب فى الصحافة الفرنسية وتراسل بعض الصحف الأمريكية ، وتشتغل ، كذلك ، بالتدريس ... كانت تدرس الفلسفة ...

وقد بهرتنى اللقاءات الأولى للكاتبة الوجودية .

احسست أننى أعيش مع أعمق كاتبة أنثوية ـ أو أعمق أنثوية كاتبة .. بحر من الفلسفة ، قد امتزج ببحر آخر من الأدب ، والحس الفنى الفياض ، والابداع البراق ، والتمسك بالذات الى حد رائع .. ومنذ ذلك التاريخ الذى بدأت علاقتى فيها بسيمون ، احسست بأنها ظاهرة ، وليست فردا ... وبدأت أقرأ أعمالها الأولى ... مذكرات فتاة طائشة .. قوة الأشياء ... تحت وطأة العمر ... ثم ، الوجودية والأدب .. والميتافيزيقا والأدب ... وحتى فيما بعد ذلك بسنوات طويلة : « بيروس وسينياس » ، « المثقفون » ، « قضية الجزائر » ، « الزحف الطويل » ... وأحسست بالاقتراب شيئا فشيئا ، من كيان الكاتبة الوجودية ، وبثقافتها المتألقة ، وفكرها الداهى ـ الذى أصبح وجها أساسيا من وجوه فرنسا ، ومن بين معالمها البارزة فيما بعد سنوات الحرب » .

ومنهج الكتاب منهج غريب ...

فهو مزيج من الدراسة الشاملة **لجوانب سيمون دى بوفوار الفلسفية .. والدرامية .. والروائية .. والنقدية .. والسياسية .. الخ .. والمقابلات الطويلة ، المتعددة ، التى أجراها معها ...**

يقول الكاتب .. انه اضطر ليكتب هذه الدراسة لحاجة ملحة ، هى الاحساس بواجب التعبير عن أحد وجوه فرنسا المعاصرة الخلاقة ، المستمرة فى الابداع ... « **فأنت لا يمكنك فهم فرنسا ـ حتى ولا أوربا ـ المعاصرة وأنت لم تقترب من سارتر وسيمون ، الاقتراب الواجب** » ...

عندما سأل جنسون الكاتبة الوجودية عن أول قصصها : **مذكرات فتاة طائشة ..** قالت له :

ـ بالنسبة لى ، اعتبرتها مجرد مغامرة . كان ذلك فى أواخر العشرينات . بالتحديد فى عام ١٩٢٩ . كنت لم أتجاوز العشرين بعد .. عندما فكرت فى الكتابة ..

وعندما سألها عن أحب الأعمال لديها .. قالت :

ـ المثقفون .. !

ـ ولم .. ؟

ـ لأنها تعبر عن شىء فى صدرى ..!

ـ هل هو الفكر ؟ .

ـ لا .. !

ـ هل هو الاحساس العميق بالتجربة ؟ .

ـ لا .. !

ـ هل هو الفلسفة ؟ .

ـ لا .. !

ـ ماذا اذن ؟ .

ـ كل شىء .. حياتى ، نضوجى ، تفتحى ، استمرارى .. وهى ـ أيضا ـ تعبر عن جزء من فرنسا فى غمار الحرب ، وفى الأزمة .. تعبر عن وجه فرنسا من خلال المثقفين .. البورجوازية الصغيرة ـ وحاملى الفكر اليسارى ، وحاملى لواء اليمين كذلك ... بين هنرى ، ولامبير ، وسكرياسين ، وخور ، ودوبروى ، وبروجان ، وكلودى ، والعديد من الشخصيات التى تتناثر فى الرواية .. **حاولت أن أعطى وجها لفرنسا فى فترة من فترات فرنسا المهزومة .. !**

رواية (المثقفون) ، وزعت خمسة ملايين نسخة ونصف ، وترجمت الى معظم لغات العالم . ورغم الأسماء المجهولة التى استعملتها الكاتبة ، الا انك **تحس بانك تتبع أدق تفاصيل حياة سارتر وكامو ونيزان ، وغيرهم ، من مفكرى فرنسا ، وأزمتهم ، بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة ..**

ويتكلم المؤلف عن حياة سيمون دى بوفوار ، وعن المكونات والطابع الأولى لها ـ تلك التى تحدثت عنها الكاتبة

نفسها في : **« أنا وسارتر والحياة »** ، وعكست جانبا كبيرا منها في **« المثقفون » ... وفي أكثر من مقال ودراسة ... والكاتب – دائما – يربط بين رؤاها الفلسفية ونظرياتها ، وبين الواقع الذي تحياه ...**

ومن الكتب التي يركز عليها المؤلف للكشف عن تطور أفكار الكاتبة الوجودية ، كتابها **« بيروس وسينياس »** – وهو يضم مجموعة مقالات هامة ، تعطي تغييرات عدة لمواقف الكاتبة الوجودية ، سواء على المستوى الأخلاقي ، أو على المستوى الفكري ... ومن خلالها تتكشف رؤى سيمون للطبيعة وموقفها من الوجود .. سواء عن قريب أو بعيد ... وسواء على المستوى الميتافيزيقي ، أو في الاطار الانساني ، أو حتى خلال الممارسة العملية في التطبيق ...

تقول سيمون دي بوفوار ، التي وصفها سارتر بأنها زهرة الميموزا الذهبية التي لا تذبل أبدا :

« يقول كانديد : (ينبغي أن نعتني بحديقتنا . ان هذه النصيحة لن تكون لنا ذات عون كبير . فما هي حقيقتنا ؟ ثمة اناس يزعمون انهم يحرثون الارض قاطبة .. وآخرون يجدون أصيصا للزهور واسعا أكثر مما ينبغي . البعض يقول بلا مبالاة : **(بعدنا الطوفان)** ، في حين ان شارلمان عند احتضاره كان يبكي من رؤيته مراكب النورمانديين . ان هذه الصبية غاضبة لأن حذاءها مثقوب يتسرب منه الماء . فاذا قلت لها : **(ما يهم ، فكري بأولئك الملايين من البشر الذين يموتون جوعا ، في أقاصي الصين)** ، أجابتني بغضب : **(انهم في الصين وحذائي هو المثقوب)** .. لكن ها هي ذي امرأة أخرى تبكي من فظاعة المجاعة الصينية .. فاذا قلت لها : **(وما يهمك ؟ أنت لست بجائعة)** ، نظرت الي باحتقار : **(ما تهم رفاهيتي الخاصة ؟)** . ما السبيل اذن الى معرفة ما يخصني ؟ كان حواريو المسيح يتساءلون : من هو قريبي ؟ ... ما هو ، اذن ، قياس الانسان ؟ أي أهداف يستطيع اقتراحها على نفسه ، وأي آمال يستطيع أن يسمح لنفسه بها ؟ ... »

يقول جنسون ان أخطر وثيقة عن حرب الجزائر ، كانت كتاب سيمون دي بوفوار الذي صدر في ثلاثة أجزاء ...

وسيمون ترتبط ، دائما ، بقضية الجزائر ، وبقضايا الحرية في كل مكان . **نقلت وكالات الانباء اسمها بين أسماء المفكرين الذين يحاكمون جونسون تحت رئاسة الفيلسوف الانجليزي الكبير برتراند راسل ، من أجل ما قام به في فيتنام ...**

تقول سيمون دي بوفوار :

« المتعة في الحقيقة ، ليست معطى جامدا ، في غلاف للحظة الضيق ؛ يقول لنا جيد .. ان كل لذة تشتمل على العالم قاطبة ، وان اللحظة تتضمن الأبدية ... وان الله حاضر في الاحساس ، والمتعة ليست انفصالا عن العالم . انها تفترض وجودي في العالم ... وهي تفترض ، أولا ، ماضي العالم ، ماضي ... ان رطوبة الظل لا تكون ثمينة الا على حافة الطريق المشمس ... والاستراحة هي انفراج بعد التمرين المتعب ! ..



يقول جيد في **(انعكاسات)** ... ان اشرب الشكولاتة بالقرفة ، معناه انني أشرب اسبانيا ! ... ان كل عطر ، كل مشهد يبهرنا ، يلقي بنا بعيدا عن خارج أنفسنا . ان المتعة اذا ما ارجعت الى ذاتها ، لن تكون الا لحظة من الوجود الهامد الخابي . واذا ما انغلقت على نفسها ، أضحت سأما . ان المتعة لا تكون الا حين أخرج من ذاتي ، وانخرط بكياني في الوجود ، من خلال المحسوس الذي أتمتع به » .

ووجهة نظر الكاتبة الوجودية في (الانسانية) .. انها الشعلة التي لن تذبل أبدا ...

« فاننا نعرف ان كل انسان فان ، لكن ، في نفس الوقت ، لا نعرف أن على الانسانية أن تموت ؛ فانها لن تموت ، أبدا ، عند مرحلة بعينها ، ولن تكف عن أن تكون تجاوزا مستمرا لذاتها ! » ...

واذن فنهائية الانسان ليست مفروضة ، بل مقصودة . ان الموت ليس له نهاية .. والانسان لا ينتهي لأنه يموت ... فحلمنا يتحدد ، دوما ، قبل الموت أو بعده .. **« فبيروس لا ينتظر أن يدور حول الأرض ليعود الى وطنه ، مثلا ، والثوري لا يهتم كثيرا بألا يكون حيا يوم انتصار الثورة التي يناضل من أجلها . ان حدود (مشروعنا) كامنة في قلبه ، بالذات ، لا خارجه .. يقوم انسان ما برحلة ، ويتعجل الوصول ، ذلك لأنه يريد أن يكون في فالانسي غدا ، كي يكون بعد غد في مونتيليمار ، وفي اليوم التالي في أفينيون .. وفي يوم آخر في آدل ، وهكذا » ..**

فالانسان ليس وحيدا في العالم . ان امتلاء الكينونة هو الأبدية الحقة . « والموضوع في نظر الكامل ، كائن هنا ، ودونما سبب . ولوكان الانسان وحيدا في العالم لشلته الرؤية الباهرة لبطلان كل أهدافه ومآربه ، ولما استطاع أن يتحمل عبء الحياة ! » .

كتاب **« وطأة العمر »** – الذي صدر بالعربية بعنوان : **(أنا وسارتر والحياة)** ، يتخذ منه جنسون وثيقة للوصول الى تحديد ملامح الكاتبة ، وطبائعها الأولى ، مضيفا اليه بعض الرتوش من خلال لقاءاته مع سيمون ... ومن خلال معرفته الطويلة بها ... ومن خلال جملة المناقشات والمجالات التي طرحت بينهما ..

ومن اللقاءات التي تمت بين الكاتبة والمؤلف ، وتكشف رؤى هامة ، بعض هذا الحوار :

● ماذا تعلمت من سارتر ؟ .

– لقد علمني سارتر كيف أفكر كما ينبغي .. ولكن – في نفس الوقت – علمته أنا كيف يقبل على الحياة في شوق ! .

سيمون تنوي تأليف كتاب عن سارتر . ستنتهي منه قبل عام ١٩٧٢ . يتوقع جنسون أن يكون أخطر كتاب عن سارتر ...

قال سارتر في حديث الى صحفي أمريكي :

– لا يمكن فهمي من كتبي فحسب .. ينبغي أيضا فهم سيمون دي بوفوار ، فهي جزء من وجودي ...

● **ما أحب كتبك اليك ؟ .**
— التى لم أكتبها بعد ! .

● **ماذا عادت عليك الحيـــــاة الفلسفية والأدبية ؟ .**

— بالمحاولة لفهم الحياة . ولست فى اعتقادى ، أفهمها بعد كما ينبغى ..

● أحب الكتب الى قلبـــك .. وأحب الكتاب ؟ .

— فى الواقع ان كل كاتب له رائحته الخاصة التى تميزه ... كذلك لكل كتاب طعمه ومذاقه ... هناك الكتاب الملتهب ، وهناك الكاتب الذى يرتفع الى درجة الاشـتعال ، وهناك من لا يجعلك ، أبدا ، تشعر بالدفء ... ومشكلة الوصول الى قلبك هى هذه القنطرة ، ودرجة حرارتهـــا ... لكننى ، فى الواقع أحس بالراحة لدى الكتاب الذين يكتبون بلا مبالغة ، وبلا خوف ، يواجهـــون الواقع بكل طاقاتهم ويعطون أفكارهم بصـــدق لا يعرف التردد ...

● **مثل من .. ؟**

— كامو مثلا ... موراڤيا ، جرهام جرين ... رســـــل ، همنجواى ، شتاينيك ... وسارتر بالطبع !

● لقـــد أثار كتابك « **الجنس الآخر** » ثورة ، فهل تواصلين عمل كتاب آخر من نفس اللون ؟ .

— ليس اسمه الجنس الآخـــر ، اسمه « الجنس الثانى » ... ولقد حاولت أن أبداه بقضـــية منطقية لأرد به على موضـــوع « الأنوثة فى خطر ! » ... ترانى هــل أجبت أم لا ... ؟! لست أدرى ! فى عهد القـــديس توماس كانت المرأة تبدو كجوهر ، كقطعة من ذهب ، له وزن ، وثمن ... الا أن هذا « الذهب » قد فقد من تفوقه الكثير ... لأن العلوم والتطورات غيرت من الموقف . المرأة فى نظرى قضـــيتها اليوم ، تبدو كالزنجى ، فى أبعـــادها التى تمثل المشكلة ، خاصة فى الدول التى تبدو فيها المشكلة ذات طابع حاد ..

وفى الكتاب يحاول المؤلف أن يرد على سؤال طرحه على الكاتبة :

● **يقولون انك نرجسية ؟ .**
— كل انسان يعيش لحظات انتفاض الحياة مصاب بـ « النرجسية » . وأنا نرجســـية بطبعى . الكتاب والفنانون ، أكثر النـــاس مصابون بالنرجسية .. لأنهم يحيون حياتهم فى قمة اللهب ، وباكثر مما ينبغى !

أ . كامى



● وهل أنت راضية عن نفسك ؟
— الى درجـــــة كبيرة . كنت فى البداية أخاف . ثم تمردت على مخاوفى بعد العشرين . أعطيت حيـــاتى كل شىء ، لآخذ كل شىء . ولكن فى كثير من الأحيان تتحول اللهجة المرحة الى نـــوع من القهـــر ، والى نـــوع من الاحبـــاط ... وهـــذه هى أزمة الوجود .. !

لقد أحببت الحياة بكل عواطفى . كانت طفولتى متفتحة . كانت الحياة سعيدة .. وكنت هكذا أمضى معها . وحسن الحظ لازمنى ، دائما .. فى الفتـــرة من ٢١ الى ٣٦ من ســـنى حياتى ، كانت أيامى عيـــدا . كنت أسير ، فأجدها مفاجآت كبرى . كنت أعتقـــــد أن حياتى ستعطينى متعة كبرى . لكن فى كثير من الأحيان ، كانت المتعة تتحول الى ألم وجراح . كما يبدو — دائما — اننا عندما نحاول أن نغوص الى ما بعد المتعة ، نحس بمرارتها .. فنحس بالسأم والملل .. ويقتلنا انفعال الوجود .. فنجن .. ونخشى كل شىء ... ومن يدرى ..؟ ربما هذا مبعث تمزقنا وتمردنا ... لكننا ، بقدر المستطاع ، نحاول أن نحرف التمرد والتمزق الى ممارسة للوجود ، حتى فى أشد لحظات الالم نتنفس .. لنحيا ، لنتحدى ، لتستمر كينونتنا ... طالما الحياة تسير .. والحياة لن تتوقف ..

يقول جنسون :

« ان سيمون دى بوفوار ، اليوم ، تبرز ، لا ككاتبة فحسب .. بل كظاهرة تعبـــر عن روح العصر .. فهى الى جـــوار ســـارتر ، يشكلان نظرية متكاملة ... ولكن ليس معنى هـــذا أنهما شخصية واحـــدة ... فهما يختلفان ... لكنهما يختلفان اختلاف الليل والنهار ليلتقيا فى بحر واحد ذراته : الوجودية ... بأبعـــادها الفكرية والفلسفية والانسانية ...

والذى صنع عملاقية الكاتبة التى يصل عمرها اليوم الى ٥٧ عاما — وقد بدأت الدخول الى المعترك الفكرى وهى فى حوالى العشرين — هو أنها استطاعت أن تعطى أعمالهـــا نكهة فلسفية ، تعطى رؤاها للوجود .. فى قصصها ، فى مسرحها ، وحتى فى دراساتها ومقالاتها العديدة .. هذا من ناحية ... ومن ناحية أخرى ، هو انفتاحها للوجود بشكل دائم ، واستعدادها ، دائما ، المعـــد ، للتفتح ... والتطور ... فهى — كما اعترفت — اســـتفادت من المادية الدياليكتيكية والمادية التاريخية ، وأخـــذت من المنهج المادى الكثير ، مثلما ، استفادت من مســـارات الوجودية على ممر تطوراتها التاريخية من كيركجـــورد الى هوسرل الى هايدجر ... الخ ومن خلال تطورات الوجودية أقامت أفـكارها الفلسفية والانسانية ..

هل كانت سيمون دى بوفوار ، الفتاة الصغيرة ، الطالبة فى السوربون ، التى لم تتجاوز العشرين ، تتصور أنها عندما التقت بزميلها الشاب ، الخجول ، جان بول ســـارتر ... أن قدميها تسيران فى طريق يوصلها الى أن تصبح أشهر سيدة جادة فى العالم ؟ .

هل كانت تتصور أنه سيأتى اليوم الذى تساهم فيه كلماتها فى قضايا الحرية ؟ هل كانت تتصور أنها ستصبح اسما لامعا ، يتألق فى سماء الفلسفة والفكر ، الى جوار فلاسفة ومفكرى العصر .. ؟

ما لم يذكره جنسون فى كتابه .. **ان سيمون دى بوفوار ستكون بيننا هنا فى قلب القاهرة فى صحبة صديق ٣٧ عاما : جان بول سارتر ...**

« عبد المنعم صبحى »

صراعات وجودية



سيمون دى بوفوار كما تراها ناتالى ساروت

على هذه الصفحات يطالع قارىء **(الفكر المعاصر)** أحدث حوار نشرته صحيفة **(الفيجارو ليتيرير)** الفرنسية ، وفيه يقف على رأى الكاتبة المعروفة ناتالى ساروت فى الكاتبة الشهيرة سيمون دى بوفوار . انه ليس مجرد رأى امراة فى امراة أخرى مثلها ، ولكنه رأى الرواية الجديدة فى الرواية التقليدية ! .

ففى منتصف يناير الماضى افتتح المخرج العبقرى جان ـ لوى بارو الصالة الصغيرة الملحقة بمسرح فرنسا ليقدم عليها أولى أعمال ناتالى ساروت المسرحية .. وناتالى ، كما نعرف جميعا ، هى أكبر كاتبة من كتاب الرواية الجديدة فى فرنسا والتى تعد مرحلة جديدة بعد الرواية الوجودية .

كتبت مؤلفة روايات « **الكوكب السيار** » و « **الفاكهة الذهبية** » و « **صورة مجهول** » ، مسرحيتين هما « **الصمت** » و « **الكذب** » وعن « **الصمت** » و « **الكذب** » تقول ساروت :

•• كتبت مسرحية « **الصمت** » سنة ١٩٦٣ بناء على طلب اذاعة ستاتجارد التى تركت لى الحرية فى اختيار لون المسرحية . والحقيقة انى ظننت فى بداية الأمر أن هذا النوع من الكتابة لا يمكننى ممارسته ، غير انه امتعنى فيما بعد عندما فكرت فى التعبير بطريقة أخرى عن « **الانفعالات الداخلية** » التى امتلأت بها كتبى الروائية .. ذلك لأننى لم اكن أرى شخصياتى ولكنى كنت أسمعها تتكلم ، ومع هذا فقد بدت لى صعوبة تصورها وهى تتحرك على المسرح . ولذلك فان جان ـ لوى بارو هو الذى قام باختيار الممثلين .

• وما معنى الصمت فى مسرحيتك ؟

•• كل شخصيات المسرحية تتكلم الا رجل واحد يظل صامتا .. ولكنه وهو شاخص البصر بلا حراك يقول مالا يقله الآخرون بل يقول أكثر مما يقولون .. فهو يجتر انفعالاته الداخلية التى يحرص كل انسان على اخفائها ، بحيث يصبح الصمت والكذب هما رد الفعل الطبيعى لهذه **الانفعالات** .

• وماذا فى « الكذب » ؟ .

•• ان ما فى « **الكذب** » موجود فى كل أعمالى : ناس يبحثون عن المطلق . هؤلاء الناس يريدون ، فى رواية « **الفاكهة الذهبية** » مثلا ، أن يتعرفوا على قيمة واحدة مجردة فى هذا العالم .. ولما كانت كل القيم تخفيها الأقنعة فانهم يفشلون فيما يحاولون . ومن هنا تنشأ أزمتهم .. أزمة الوحدة والانفصام .. ولكنهم لا يتوقفون بل يعودون مرة أخرى الى محاولة اكتشاف المطلق رغبة فى الوصول الى ما وراء الواقع .. لقد أصبح الواقع يدعو الى السأم والملل وأصبح البحث فيه قاسيا ومؤلما .. ولذلك فان البحث عن حقيقة أخرى ما هو الا هروب من الحقيقة المستحيلة .. الحقيقة التى تحرق كل رئة تتنفس وكل عين ترى .

• وانت ، الا تخشين من مواجهتها ؟

•• فى حياتى العادية أنا مثل كل الناس : عندما يطبق الصمت انزلق وانساب .. وعندما أجلس للكتابة فان الامر يختلف : رحلات استكشافية داخل النفس البشرية لاستخراج المشاعر وأبحاث مركزة فى أعماق الذات الانسانية لوصف الأحاسيس ..

• هذا هو جوهر ادب پروست فى بحثه عن الزمن الضائع ! .

•• كل كاتب يعتبر ينبوعا جديدا بل ورائدا مهما كان الجيل الذى ينتمى اليه .. وعلى الرغم من انه يعبر عن جيله الا انه مطالب بالتجرد من العالم الخارجى حتى يلتقط كل ما فى القاع .

• كائنا ما كان شكل التعبير الأدبى رواية أو قصة او مسرحية اليس القارىء هو سبب وجودها ؟!

•• لابد أن تكون كذلك .. ولابد أيضا أن تحرك فيه نزعة التفكير ـ أن آخر فصل فى روايتى « **الفاكهة الذهبية** » يعقد صداقة متينة بين القارىء والكتاب .. هذه الصداقة نابعة من الحب الذى أوجدهما معا .

• هل تحبين أن يفهم القراء كتبك ؟ .

•• فى المانيا ، حتى عندما يهاجم النقاد كتابا ، فانهم يكونوا قد قرؤوه وحرصوا على استيعابه ، أما نقادنا فى فرنسا فانهم مستبدون . لقد فوجئت عندما سمعتهم يتهمون شخصياتى بأنها بذيئة ومتوحشة والواقع انها شخصيات أكثر رقة وتهذيبا من كثير من شبابنا . أما أن يتهم الحوار الذى أديره بين الشخصيات بأنه حقير لمجرد أنه شعبى فهذا كلام لا يقوله الا المترفعون من رواد الصالونات البورجوازية .. انا لم أغش صالونا فى يوم من الايام .. وأنا أعتز بحوارى الشعبى « **غير**

الحقير » لأننى من الشعب ، من هذا الشعب .. اننا نعبر عن الأماكن المشتركة التى نلتقى فيها ، كما يقول سارتر .

• أشار النقاد الى أن بداية رواية سيمون دى بوڤوار الأخيرة « **الصور الجميلة** » متأثرة الى حد بعيد بطريقتك فى صياغة الحديث ! .

• • قرأت رواية سيمون دى بوڤوار ولا أرى أية علاقة بينها وبين رواياتى . فلا يوجد خط واحد أو ملمح واحد مشترك بيننا .. لا فى الشكل ولا فى المضمون ! ان كل ما يهمنى هو الانفعالات الداخلية و « **دوائر** » هذه الانفعالات .

• بينما تكتب سيمون دى بوڤوار روايات وجودية ، ويسمى سارتر روايتك « **صورة مجهول** » **ضد رواية** ويرى أنها محاولة لتحطيم كل ما يتصف بالرواية ! .

• • عندما نقول « **ضد رواية** » فمعنى ذلك أننا نعرف جيدا ما هى الرواية الحقيقية . أما أنا فلا أعرف شيئا عنها ! وأعتقد أن كل عمل يقوم أساسا على يقظة ضمير صاحبه .. كما أن كل كاتب يستخدم التكنيك الخاص به . ان الأدب كالفنون التشكيلية وكالموسيقى ، يتغير .. فهل يمكننا أن نسمى السيريالية « **ضد الفن** » أو الموسيقى الالكترونية « ضد الموسيقى » ! اذا استطعنا أن نقول ذلك ، فان كل الروايات التى تندرج تحت اسم « الرواية الجديدة » تصبح بدورها روايات « **ضد الرواية** » .

• فى صفحة ٦٤٨ من كتاب « **قوة الأشياء** » تقول سيمون دى بوڤوار : « ان الاتجاه الذى يسمونه « **الرواية الجديدة** » يحزننى . وروب - جرييه وبوتور وساروت ليسوا أكثر من ناس فرضوا أنفسهم فى كتبهم على الرغم من هوسهم وعلاقاتهم الشخصية بالأشياء والناس والزمن . ولكن على العموم فان الثابت فى هذا الأدب هو الملل .. انه عالم ميت ينسجه تلامذة المدرسة الجديدة ، ثم تذكر سيمون دى بوڤوار عبارة من عباراتك تقولين فيها : «عندما أجلس الى مكتبى ، اترك السياسة والأحداث والعالم عند الباب : وأصبح شخصا آخر » . وتقول دى بوڤوار انك قلت هذه العبارة فى موسكو !

• • هذا عين الخطأ ! فقد كنت فى مؤتمر لينينجراد ولم أكن فى موسكو . كما أنى لم أقل شيئا مثل هذا ! ومن الممكن التأكد من صحة العبارة فقد نشر حديثى فى مجلة ايطالية كما نشر فى الاتحاد السوفيتى ونشرت مقتطفات منه فى جريدة « الموند » .

واعتقد أن الكاتب أو الفنان يمكنه أن يقيم علاقة بين آرائه السياسية وبين أعماله عندما يتعلق الأمر بحركة طبيعية ، كما فعل بريخت . أما الشىء الوحيد الذى يجب أن يلتزم به الكاتب فهو أن يعبر بصدق عما يحسه ويراه . وبعد ذلك يستطيع أن يوقع البيانات ويشترك فى المعارك ويلتحم بالصراعات بشرط أن يكون مخلصا فى عمله السياسى وصادقا من حيث هو فنان .

واعتقد أيضا أن مجال الفن منفصل تماما عن مجال الحياة العملية . فان ما يبدو واضحا جليا فى الحياة اليومية لا يعدو أن يكون احتمالا بالنسبة للفنان الذى يضع قناعا على الحقيقة الخفية ويرى أنها موضوع بحثه الوحيد . ان ما كان جديدا بالنسبة لبلزاك أصبح باليا بالنسبة لنا ولا يمكن أن نصفه مرة أخرى ، لذلك فنحن نحاول أن نتجاوزه الى ما وراءه .

ان توقيع الكتاب على أى بيان يصبح ذا قيمة اذا كان الكتاب أنفسهم صادقين فى تأييدهم ومخلصين .



وعلى الرغم من أن عملهم السياسى ليس له وزن كبير الا انه لابد وأن ينبع من العمل الذى يقومون به فى وحدتهم عندما يواجهون أنفسهم ويدخلون معها فى حوار .

چان - پول سارتر كما يراه فرانسوا مورياك

ان سارتر الكاتب الوجودى ومورياك الكاتب الدينى ليسا كاتبين كبيرين فحسب ولكن الكتابة بالنسبة لهما تعتبر معركة ، معركة اما ان يكون هدفها فلسفيا أو يكون دينيا .

ولما كان الكاتبان يقفان على طرفى نقيض يدافع أحدهما عن الله ويدافع الآخر عن الانسان ، ولما كان كل منهما يؤمن بالجدل ، فقد كان طبيعيا أن يلتحما فى صراع فكرى من أبرز الصراعات الفكرية التى دارت فى قرننا العشرين .

بدا سارتر الصراع سنة ١٩٣٩ عندما هاجم مورياك فى مقال له بعنوان « **نهاية الليل** » ولم يكن سارتر معروفا فى ذلك الوقت بينما كان مورياك يتمتع بشهرة عريقة واسعة .

أما مورياك فكتب قبل هجوم سارتر بأكثر من عشر سنوات يقول : « **ان الروائى ، من بين الناس جميعا ، هو الذى يشبه الله .** »



جان بول سارتر كما يراه فرانسوا مورياك

هذا القول هو بالضبط ما دفع سارتر لان يرد عليه فى مقاله « **نهاية الليل** » حيث قال : « ان الله يرى ما فى داخلنا وما فى الخارج .. ويرى أغوار النفس والجسد .. انه يرى العالم كله فى لحظة واحدة ! هذا ما يردده مورياك . وقد جاء الوقت الذى يجب أن يقال له فيه : كلا ، ان الروائى ليس الله على الاطلاق ، كما أن الله ليس فنانا ولست أنت ايضا فنانا يا سيد مورياك . »

وفى سنة ١٩٤٩ احتدم الصراع بين الكاتبين اللذين فاز كل منهما فيما بعد بجائزة نوبل للاداب فقبلها رجل الله بسعادة غامرة ، ورفضها رجل الانسان بإباء شامخ .. فقد هاجم مورياك « **سياسة سارتر** » فى الفيجارو ، وبعد أسبوع واحد نشرت الصحيفة نفسها رد سارتر .. وكان ردا قاسيا .

وفى اغسطس ١٩٥٠ كتب مورياك فى الفيجارو ينقد كتاب سارتر « القديس جونيه : ممثل وشهيد » فقال : « **ان رائحة هذه الزهرة العفنة تدعو الى التقيؤ** » .

ولكن سارتر لا يرد ! .

وفىعدد اغسطس من مجلة «العصور الحديثة» وفى نفس العام ١٩٥٠ بدأ سارتر بنشر دراسته عنالشيوعيين .. فتصدى لها مورياك فى الفيجارو قائلا :

« **ها هو سارتر يدعونا الى وليمة أخرى .. وهى ليست بالوعة هذه المرة ولكنها فار لزج .** »

ثم عاد مورياك يخاطب سارتر بضمير المفرد قائلا : « انك لم تشأ أن تذكر عن هذا « الفار » غير طوله وعرضه وملامحه السوفيتية .. ملامح الشيوعيين أصدقائك ، أيها الفار السجين . »

ولكن سارتر أيضا لزم الصمت !

وفى ديسمبر ١٩٥٤ كتب مورياك يقول : « **انى أستوضح شيئا فشيئا وضع سارتر : البقاء مع الشيوعيين للبقاء مع الطبقة العاملة** » .

وفى فبراير ١٩٥٧ حاول مورياك أن يكون رقيقا فى حملته الجديدة على سارتر وكان موضوع الحملة كتاب « **بودلير** » الذى تناول فيه سارتر حياة الشاعر الكبير تناولا سيكولوجيا طريفا مبتكرا . هاجم مورياك الكتاب قائلا : « كم هو رائع وسخيف فى الوقت نفسه .. فيه سفسطة بارعة ولكنه لا يعدو أن يكون دراسة للظواهر . »

وظل سارتر محتفظا بصمته ! .

وفى سبتمبر ١٩٥٩ تحول مورياك الى مدافع عن سارتر فقال تعليقا على مسرحية « **سجناء الطونا** » : « انى أقول لجان جوتيه بصراحة انالجمهور قد أعطى درسا جادا للنقاد . فلا أظن ان هذه المسرحية سيئة الى هذا الحد الذى يدعو جوتيه الى كسر الاحترام والمسافة بينه وبين واحد من أكبر كتابنا اليوم . ما كان لى أن ادافع عن سارتر الذى بدأ بمهاجمتى منذ عشرين عاما محاولا طعن أعز ما أملك فى الحياة ألا وهو ايمانى . ولكن سارتر على الرغم من كل هذا عقل من أكبر العقول المتميزة .. ولهذا فعندما يتعلق الأمر بمؤلف مثل سارتر أو بمسرحية له فان الناقد لكى يكون جديرا به لابد وأن يكون محترما ..

ان « **سجناء الطونا** » مسرحية واضحة ونحن ننحنى للنقد الواعى . »

قال مورياك كل هذا مدافعا عن سارتر مهاجما جوتييه الذى تصدى لنقد « **سجناء الطونا** » .

أما سارتر فظل هنا أيضا محتفظا بصمته ! .

وفى اغسطس ١٩٦٠ تحول مورياك من مدافع عن سارتر الى معجب به ، فبعد صدور « **نقد العقل الجدلى** » كتب مورياك يقول : « انى أشيد بكل تواضع واحترام بهذا الاثر الذى يتكون من ٧٥٥ صفحة . »

ثم كتب يقول : « كم هو قريب منى ، قريب جدا ، فهل لى أن أعترف بهذا الآن ؟ انه أقرب من كثير من اخوانى فى الايمان . فاذا كان سارتر هذا عدوى اللدود فانى لا أملك الا أن أحبه وحسبما تقضى التعاليم الكنسية فى روما . »

الا أن حماس مورياك لسارتر توقف أثناء المعركة الانتخابية الأخيرة ، فمورياك يؤيد ديجول بينما سارتر يوقع بيانا ضد ديجول .

وفى ديسمبر ١٩٦٠ استطاع مورياك بعد أن قرأ « **قوة الأشياء** » لسيمون دى بوفوار أن يدرك حقيقة الصداقة التى يكنها سارتر لجان جينيه فكتب يقول : « سأصدم قرائى بلا ريب وأنا أؤكد لهم أنى أدخل فى دوافع هذا الخوف الجنونى » .

وتوقف مورياك عند هذا الجد ، توقف عنده بعد أن تلقى هجوم سارتر لأول مرة عام ١٩٣٩ أى منذ قرابة عشرين عاما .

سيمون دى بوفوار كما تراها فرانسواز ساجان

أمام رواية فرانسواز ساجان الأخيرة « **دقات قلب** » وقف النقاد مختلفين فى تقييمها بل انقسموا فى تقييمها الى فريقين ، فريق يعتبرها رواية جيدة وفريق يعتبرها دون المتوسط .. وعندما صدرت رواية سيمون دى بوفوار الأخيرة « **الصور الجميلة** » قارنها النقاد برواية ساجان .. وعلى هذا فان الأحكام التى رفعت من قدر رواية ساجان وتلك التى هبطت بها تنطبق بالضرورة على رواية سيمون دى بوفوار ! .

وهذه هى أراء أهم النقاد الذين علقوا على رواية سيمون دى بوفوار ثم قارنوها برواية فرانسواز ساجان ننشرها هنا كما نشرتها صحيفة (النوفيل ليتيرير) الفرنسية لأنها أراء تتناول فيما تتناوله فن الكاتبة الشابة فرانسواز ساجان وفن الكاتبة الشهيرة سيمون دى بوفوار .. انه فن الجيل التلميذ وفن الجيل الأستاذ ! .



• هؤلاء عقدوا المقارنة ! .

كتب روبير كانتر فى الفيجارو ليتيرير يقول : ان الروايتين تنبعان من نفس الينبوع وتصبان فى نفس البركة .

وكتب أندريه بيللى فى الفيجارو أيضا يقول : ان « **الصور الجميلة** » فى الواقع رواية بورجوازية أو هى ضد البورجوازية ، فهى صادقة ، مليئة باللماحية والذكاء . وكان من الممكن أن تكتبها فرانسواز ساجان بسحر أقل ولكن بمقدرة أكبر .

وكتب فيليب سينار فى كومبا يقول : ان « **الصور الجميلة** » رواية كان فى استطاعة ساجان أن تكتبها . أو هى الراية التى ستكتبها ساجان بعد عشرين عاما عندما تبلغ سن الخمسين وتبدا التفكير فى الموت والشيخوخة والوحدة .

• وهؤلاء امتدحوا « الصور الجميلة » ! .

كتب فرنسوانوريسييه (الحائز على جائزة الأكاديمية الفرنسية للرواية هذا العام) كتب فى النوفيل ليتيرير يقول : هذه الرواية القصيرة ربما كانت اكمل رواية تقدمها لنا الكاتبة منذ « **الدعوة** » و « موت غاية فى العذوبة » ، هذه الرواية غير المنتظرة والتى كنا نأمل بمثلها لا تستحق غير التقدير . »

وكتب ايتيان لالو فى الاكسبريس يقول : كيف لا يكون المرء حساسا امام النقاء والصدق فى الفن الذى ، بوسائله البسيطة ، يجمع بين القطبين المتعارضين فى شخصية سيمون دى بوفوار : الفلسفة والفن ؟ من هذا التضاد تولد رواية حقيقية واخلاقية .

وكتب جاك برينر فى أوزيكوت يقول : ان نجاح الرواية شىء مؤكد .. فما ان يقرا المرء الصفحات العشر الاولى حتى يتمسك بالكتاب ولا يتركه الا وقد انتهى من قراءته كاملا .

• وهؤلاء انتقدو الرواية ! .

كتب لوسيان جيبار فى لاكروا يقول : لن توضع « **الصور الجميلة** » بين الأعمال الأدبية الكبرى . ومقارنتها بغثيان سارتر وبرواية « المثقفون » تعد مستحيلة . كل ما يمكن الخروج به من قراءتها هو التعرف على شىء من روح العصر .

وكتب كليبر هيدنز فى كانديد يقول : اذا اردنا أن نتكلم عن هذه الرواية بطريقة مهذبة فسنقول انها لا تساوى شيئا .. وان سيمون دى بوفوار قد أخطأت طريقها تماما . أرادت سيمون أن تشجعنا على الحياة وكان الاجدى أن تشجعنا على قراءة رواياتها .

وكتبت جاكلين بياتييه فى الموند تقول : « **الصور الجميلة** » تبدو رواية بورجوازية كتلك الروايات التى يكتبها هنرىترويا وفرنسواز ساجان . وأهمية الكتاب بعد هذا ليست فى الحدث ولا فى تحليل الشخصيات الذى تجريه الكاتبة احيانا من الداخل .

•• وتنسى جاكلين بياتييه أن تقول لنا اين هى اذن اهمية الكتاب .. هل تترك الحكم لنا أم تتركه لسيمون دى بوفوار ؟! .

فتحى العشرى



مؤلفات سارتر الأدبية والفلسفية

أولا : المؤلفات الفلسفية

١ ـ الخيال ـ ١٩٣٦

1. L'Imagination 1936.

٢ ـ محاولة لنظرية فى الانفعالات ١٩٣٩

2. Esquisse d'une théorie des émotions 1939.

٣ ـ الخيالى ، دراسة سيكولوجية فينومنولوجية للخيال ١٩٤٠

3. L'Imaginaire: psychologie phénoménologique de lé l'imagination 1940.

٤ ـ الوجود والعدم ، محاولة لتأسيس علم للوجود الفينومنولوجى ١٩٤٣

4. L'Etre et le néant, essai d'ontologie phénoménologique 1943.

٥ ـ الوجودية فلسفة انسانية ، ١٩٤٦

5. L'Existentialisme est un humanisme 1946.

٦ ـ نقد العقل الجدلى ، الجزء الأول ١٩٦٠

6. Critique de la raison dialectique, tom I 1960. 22

٧ ـ الماركسية والوجودية ، بالاشتراك مع روجيه جارودى ١٩٦٣ .

7. Marxisme et Existentialisme, Encollaboration avec Roger Garaudy 1963.

ثانيا : القصص والروايات

١ ـ الغثيان ١٩٣٨

1. La Nausée 1938.

٢ ـ الجدار ١٩٣٩ مجموعة قصصية تحتوى على :
« الجدار ، الغرفة ، ايروستراتوس ، علاقة حميمة ، طفولة رئيس »

2. Le Mur 1939.
2. Le Mur, La Chambre, Erostrate, Intimite L'Enfance d'un chef))

٣ ـ سبل الحرية ، رواية فى أربعة أجزاء صدر منها ثلاثة أجزاء :
(أ) سن الرشد ١٩٤٥
(ب) ايقاف التنفيذ ١٩٤٥
(ج) الموت فى النفس ١٩٤٩

3. Les Chemins de la liberté:
a) L'Age de raison 1945.
b) Le sursis 1945.
c) La Mort dans l'ame 1949

ثالثا : الأعمال المسرحية

١ ـ الذباب ، ١٩٤٣

1. Les Mouches 1943.

٢ ـ جلسة سرية ، ١٩٤٤

2. Huis-Clos 1944.

٣ ـ موتى بلا قبور ، ١٩٤٦

3. Morts sans Sepulture 194

٤ ـ المومس الفاضلة ١٩٤٦

4. La PutainRespectueuse 1946

٥ ـ الأيدى القذرة ١٩٤٨

5. Les Mains Sales

٦ ـ الشيطان والرحمن ١٩٥١

6. Le Diable et le Bon Dieu 1951.

٧ ـ كين (مقتبسة من رواية الكسندر دوماس) ١٩٥٤

7. Kean (a aprés Alexandre Dumas) 1954.

٨ ـ نيكراسوف ١٩٠٧

8. Nekrassov 1955.

٩ ـ سجناء الطونا ١٩٦٠

9. Les Séquestrés d'Altona

١٠ ـ نساء طروادة ١٩٦٥

10 Les Troyennes

مؤلفات سيمون دى بوفوار

Les ŒUVRES DE SARTRE ET DE SIMONE de BEAUVOIR

رابعًا: الدراسات الأدبية

١ ــ ديكارت ، قدم له واختار نصوصه جان بول سارتر ١٩٤٦

1. Descartes, Introduction et choix de textes par: J.P. Sartre.

٢ ــ مواقف « الجزء الأول » ١٩٤٧

2. Situations I 1947.

٣ ــ ما الأدب ؟ ١٩٤٧

3. Qu'est-ceque La Littérature? 1947.

٤ ــ بودلير ١٩٤٧

4. Baudelaire 1947.

٥ ــ مواقف « الجزء الثانى » ١٩٤٨

5. Situations II 1948.

٦ ــ مواقف « الجزء الثالث » ١٩٤٩

6. Situations III 1949.

٧ ــ القديس جينيه : ممثلا وشهيدا ١٩٥٢

7. Saint - Genét, Comédien et Martyr.

٨ ــ مواقف « الأجزاء الرابع والخامس والسادس » ١٩٦٤

8. Situations IV, V, IV. 1964

٩ ــ الكلمات ١٩٦٤

9. Les Mots 1964.

١٠ ــ مواقف الجزء السابع ١٩٦٥

10 Situations VII 1965.

خامسًا: المقالات السياسية

١ ــ تأملات فى المسألة اليهودية

1. Refléxion sur la question Juive 1947.

٢ ــ محاورات فى السياسة ، بالاشتراك مع روسية وروزنتال ١٩٤٩

2. Entretiens sur la politique En Collaboration avec Rousset et Rosenthal 1949.

٣ ــ الشيوعيون والسلام ١٩٥٢

3. Les Communistes et la paix 1952.

سادسًا: كتابة السيناريو

١ ــ تمت اللعبة ١٩٤٧

1. Les Jeux sont faits 1947.

٢ ــ الاشتباك ١٩٤٩

2. L'Engrenage 1949.

مؤلفات سيمون دى بوفوار

١ ــ « المدعوة » رواية ١٩٤٣

٢ ــ بيروس وسينياس ١٩٤٤

٣ ــ « الأفواه اللامجدية » مسرحية ١٩٤٥

٤ ــ « دم الآخرين » رواية ١٩٤٥

٥ ــ « كل البشر يموتون » رواية ١٩٤٦

٦ ــ « نحو أخلاقيات الالتباس » مجموعة مقالات ١٩٤٧

٧ ــ « أمريكا يوم بيوم » يوميات ١٩٤٨

٨ ــ « الوجودية وحكمة الامم » دراسة فلسفية ١٩٤٨

٩ ــ « الجنس الآخر » دراسة نفسية ١٩٤٩

١٠ ــ « المثقفون » رواية ١٩٥٤

١١ ــ « امتيازات » دراسة أدبية ١٩٥٥

١٢ ــ « الزحف الطويل » رحلة فى الصين ١٩٥٧

١٣ ــ « يوميات فتاة متزنة » اعترافات ١٩٥٨

١٤ ــ « قوة العمر » اعترافات ١٩٦٠

١٥ ــ جميلة بوباشا بالاشتراك مع المحامية جيزيل جاليمى ١٩٦٢

١٦ ــ « قوة الأشياء » اعترافات ١٩٦٣

١٧ ــ « موت شديد الرقة » . قصة موت أمها ، ١٩٦٤

١٨ ــ « الصور الجميلة » قصة ١٩٦٦

التحليل النفسى الوجودى

عند سارتر

إننا يجب أن نقول على عكس ما يقوله فرويد ، انه بقدر ما يكون المريض واعيا ، بقدر ما يعرف الصعوبات المقدمة إليه من نفسه .
سارتر

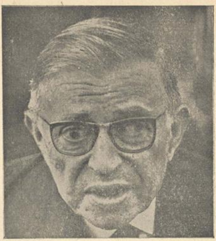
ليس ((سارتر)) محللا نفسيا يمارس التحليل النفسى فى عيادة خاصة أو فى مستشفى من المستشفيات ، ثم يكتب عن خبراته فى هذا التحليل . وليس ((سارتر)) صاحب نظرية متكاملة البناء فى التحليل النفسى تعتنقها مجموعة من المحللين النفسيين وتجرى تحليلها على أساسها . بل أكاد أقول ان سارتر ينكر التحليل النفسى ويلغيه ، لولا أنه يذكر فى كتاباته كثيرا عبارة التحليل النفسى الوجودى . **وفى نظرى أنه قد سلب التحليل النفسى وجوده حين سلبه فكرة اللاشعور . فقد ارتبط التحليل النفسى ارتباطا وثيقا بفكرة اللاشعور .** ولولا هذه الفكرة الأساسية لما وضعت للتحليل النفسى كل هذه المعالم ، ولما نظمت له كل تلك الطرق الفنية الدقيقة . ولما خصصت لاجرائه تلك الحقبة الزمنية الطويلة . فلولا فكرة اللاشعور ما لجأ التحليل النفسى الى الأحلام ، ولولا فكرة اللاشعور ما لاقى المحلل النفسى ما يلاقى من مقاومة المريض ، بل ما كانت لتوجد هذه المقاومة بالشكل الذى تظهر به فى عملية التحليل ، وما عمل



س . فرويد

Psychanalyse Existentielle Chez Sartre

دكتورة منيرة حلمى



لها المحلل النفسى كل ما يعمله لها من حساب وحيطة . لولا فكرة اللاشعور ما كانت عملية التفسير التى يساعد بها المحلل المريض على الوصول الى اصل مرضه ، لولا فكرة اللاشعور ما اتخذت عملية التفسير هذا الطابع المعقد ، وما كان لها هذا الدور الحاسم فى العلاج ..

ان هدم فكرة اللاشعور فى نظرى يسلب العلاج النفسى صفته التحليلة ، ويجعله علاجا بلا تحليل ، بالمعنى الذى اعطاه فرويد للتحليل النفسى ، والذى بنى على اساسه كل هذا البناء الشامخ من تقنيات وعمليات لا نظير لها فى اى نوع آخر من انواع العلاج .

لا ، ليس ((سارتر)) محللا نفسيا يمارس التحليل النفسى كما كان فرويد ، **ولا هو صاحب نظرية سيكلوجية متكاملة ، لكنه فيلسوف وجه أكبر جانب من فلسفته الى الانسان ، ومفكر راح يجول بفكره فى كل ما أنتجه من سبقوه من المفكرين ، وكان لابد له أن يلتقى بفكر ((فرويد)) وان يتخذ موقفا خاصا من هذا الفكر** ، وان يعبر عن هذا الموقف فى كتاباته فيؤثر فى اتجاهات المشتغلين بالعلاج النفسى ، ويؤثر فى اتجاهات الناس نحو التحليل النفسى ، ذلك ان كتابات « سارتر » فى فرنسا وفى العالم كله ، شانها شان كتابات ((**اريك فروم**)) فى امريكا وفى العالم كله ، كتابات تخاطب الجماهير المثقفة عموما ، ولا تحدد نفسها بأقاية متخصصة فى فرع ضيق من فروع المعرفة .

ما هو اذن راس « سارتر » المفكر الفيلسوف فى التحليل النفسى كما أسسه « فرويد » ؟ وما هى مهمة المحلل النفسى فى نظره ؟ وهل هو يقترب فى بعض آرائه من بعض اتباع « فرويد » من المحللين النفسيين ؟ . وما دام هو لا يقوم فعلا بممارسة التحليل النفسى الوجودى ، هل هناك من يقوم بهذه الممارسة على أساس آرائه الوجودية او ما يشبه هذه الآراء ؟ سنحاول فيما يلى أن نجيب على هذه الأسئلة فى ايجاز هو كل ما تسمح به مقالة واحدة فى موضوع واسع مثل هذا الموضوع .

فكرة اللاشـــعور

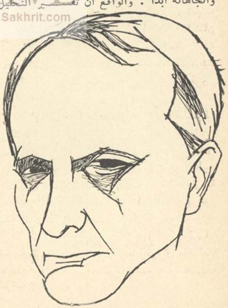
يرفض « سارتر » **فكرة اللاشعور ، ويرى أن الظاهرة النفسية لا تكون الا متلازمة مـع الشـعور ومطابقة له . ويؤيد رفضه بتحليله لظاهرة المقاومة فى عملية التحليل النفسى عنـد « فرويد »** . ففى هذه الظاهرة يقول « سارتر » نجد أن المريض تقل مقاومته عند نقطة معينة من التحليل . ويتعرف فجأة على الصـــورة التى يقدمها له المحلل عن نفسه . هذا التعرف يكون ذا قيمة كبيرة للمحلل النفسى ، فهو علامة على أنه قد وصل لهدفه واستطاع أن يجعل المريض يشعر بمشكلته ، وأنه يستطيع بعد ذلك أن ينتقل من مرحلة التشخيص الى مرحلة العـــلاج . **فاذا كانت العقدة لاشعورية حقاً ، أعنى اذا كان الرمز منفصلا عما يدل عليه فى لاشعور المريض بواسطة حاجز ، فكيف يكون المريض قادرا على الربط بين الرمز وما يدل عليه ، وكيف يستطيع المعرفة ؟** فاذا منحناه هذه القدرة على المعرفة ، الا يجب أن نستنتج فى نفس الوقت أنه لا يكون فى هذه الحالة غير واع ، بل لابد أن يكون واعيا ؟ فماذا تعنى المعرفة الا ان يكون الشخص شاعرا بانه قد عرف . **اننا يجب أن نقول ، على عكس ما يقوله فرويد ، انه بقدر ما يكون المريض واعيا ، بقدر ما يعرف الصورة المقدمة اليه عن نفسه .** أن عملية التعرف والفهم هذه لا تكون معقـولة الا اذا كان المريض لم يتوقف عن الشعور بميوله واتجاهاته أبدا . والواقع أن تفسير التحليل النفسي لا يعطيه شعورا بنفسه ، وانما يعطيه معرفة بها . **(الوجود والعدم)** .

ان الشعور الواعى شرط أساسى لابد من توفره للظاهرة النفسية المؤثرة فى حياة الفرد . **ولذلك جعل سارتر الحدث الحاسم فى حياة الفرد هـو الاختيار الحر الواعى لنفسه وللعالم . وذلك بدلا من افتراض وجود عقـــدة خفية كما افترض « فرويد »** . وفى اختيار الفرد لنفسه ، يختار خطة حياة معينة أو مشروعا للحياة . هذه الخطة الأساسية التى يختارها الفرد لحياته يعيشها ويشعر بها . لكن هذا لا يعنى أنه يعرفها تمـام المعرفة .

وهنا نجد « **سارتر** » يفرق بين الشعور وبين المعرفة . فتفكير الشخص يمده بشبه معرفة بخطة حياته . ان هدف هذا التفكير ليس اكتشاف الخطة التى اختارها الشخص لنفسه كما يعبر عنها بالرمز السلوك الملحوظ . فهو لا يملك وسـائل عزل الاختيار المرموز اليه وتحليله ووضعه فى النور . ان تفكير الشخص يشيع فيه ضوء ساطع ، لكنه لا يستطيع ان يعبر عما يظهره هذا الضوء . فالاختيار المبدئى للشخص غامض مهما سلط عليه من ضوء التفكير . ان الشخص يشعر به ، لكنه لا يستطيع ان يعرفه الا بالتحليل الوجـــودى . **(الوجود والعدم)** .

مهمة **التحليل النفسى الوجودى اذن ، هى البحث عن الاختيار الأولى للشخص ، وتحـديد الخطة الأولية التى رسمها لحياته باختيـــاره الحر . وهذا البحث عن الاختيار الأولى ، وليس** عن عقدة خفية هو **الذى يميز التحليل النفسى الوجـــودى عن التحليل النفسى الفرويدى .** فالتحليل الوجودى عند « **سارتر** » يهدف الى كشف الاختيـــار الذاتى الذى بواسطته يعلن الشخص لنفسه من هو ، أى يحدد به الشخص ماهية نفسه . وتكون طريقة الكشف عن هـذا الاختيار هى تفسير سلوك الشخص الحالى ، **ورد هذا السلوك الى علاقات أساسية فى حياته ، ليست هى العلاقات الجنسية التى يبحث عنها «فرويد» ، وليست هى العلاقات الخاصة بارادة القوة والتى يبحث عنها « أدلر » ، وانما هى علاقات خاصـة بالوجود ، علاقات تتمثل فى موقف الشخص من الوجود ، وفهمه لهذا الوجود ، واكتشافه لطريقة وجود الانسان فى مواجهة العالم** ، واختياره لوجوده ولعلاقته بالعالم ولخطته فى هذا العالم . التحليل الوجودى يهدف للوصول الى هذا الاختيار الأولى للشخص بعد أن يميز بين هذا الاختيار وبين التعبير الرمزى عنه فى سلوك الشخص .

ان « **سارتر** » اذ يرفض فكرة اللاشعور ،



ش . بودلير

يرفض معها بالتالى فكرة الرقيب . فهو يرى أن الرقيب اذا كان يعمل بدقة وتمييز كما يريد له « فرويد » ان يعمل ، فلابد ان يكون واعيا بما يكتبه . لابد ان يقرر ما سوف يكتبه وما سوف يسمح له بالمرور ويميز بين كل منهما . والا كيف نفسر سماحه بالتعبير عن دوافع الجوع والعطش والدوافع الجنسية المشروعة ، ومنعه للتعبير عن الدوافع الأخرى ؟ كيف نفسر تراخيه فى بعض الأحيان وانخداعه بتعبير متنكر عن دافع مكبوت ؟ كيف اذن يستطيع الرقيب ان يميز الدوافع المعرضة للكبت دون ان يكون واعيا بتمييزها ؟ ومرة اخرى يستند « سارتر » الى ظاهرة المقاومة ، فيبين كيف يتنافى ما يحدث فى المقاومة مع فكرة الرقيب . يقول « سارتر » ان مقاومة المريض تعنى ان الرقيب يستعيد ما قد كبته ، وكذلك تعنى ان الرقيب يدرك الهدف الذى يرمى اليه المحلل النفسى بالأسئلة التى يلقيها على المريض . وهى تدل على وجود عملية ذهنية يقارن فيها الرقيب الطرفين احدهما بالآخر ، يقارن ما كبت من ناحية بالفرض الذى افترضه المحلل النفسى لكى يفسر به حالة المريض من ناحية اخرى . فاذا كان على الرقيب ان يقوم بكل هذه العمليات ، وهو لابد قائم بها لكى تتحقق مقاومة المريض ، فان هذا يحتم ان يكون الرقيب واعيا شاعرا بكل الموقف .

فكرة خداع النفس

بعد ان رفض « سارتر » فكرة اللاشعور ، كما رفض فكرة الرقيب وضع فكرة جديدة من عنده يميز بها التحليل الوجودى وتكون مركزا لهذا التحليل واساسا له . هذه الفكرة هى فكرة خداع النفس او ضعف الثقة بالنفس او كما يسميها بالفرنسية mauvaise foi .

وهو كثيرا ما يعنى بها الكذب ، الا انه يفرق بين الكذب بالمعنى المعروف وبين الكذب بمعنى خداع النفس . فالكذب بالمعنى المعروف يعنى أن الكاذب يكون واعيا كل الوعى بالصدق الذى يخفيه . والكاذب عادة يكون خبيثا ، يؤكد فى عقله الصدق وينفيه فى كلامه لمصلحته الشخصية . والكذب بهذا المعنى المعروف يتضمن وجود شخصين . وفى حالة هذا النوع من الكذب يؤكد الشعور وجوده كما يؤكد وجوده فى خفاء عن الشخص الآخر . انه يستفيد من الثنائية الوجودية (الانتولوجية) بين الذات وبين الغير . لكن هذا ليس هو الحال بالنسبة لخداع النفس . فالشخص فى حالة خداع النفس ، لا يخفى الصدق عن شخص آخر ، وانما هو يخفيه عن نفسه .

ولا يوجد حينئذ خادع ومخدوع . ويقول « سارتر » ان هذا الخداع قوامه توليف افكار متعارضة ، اى افكار تؤيد حكما وتنفيه فى نفس الوقت . على ان التوليفة الناتجة عن ذلك تستفيد من الازدواج فى الطبيعة الانسانية ، ذلك الازدواج الذى يرتبط احد طرفيه بالواقع ، بينما يحاول الطرف الآخر ان يجاوز ذلك الواقع الى ما هو مثالى .

خداع النفس هذا هو ما أصاب « بودلير » الشاعر الفرنسي الشهير حين اتخذ قراره الأول فى حياته ، ذلك القرار الذى حدد به لنفسه ماهيتها ووضعها من العالم . و « سارتر » يذكر حالة « بودلير » ويتصل القول فيها على أنها حالة تمثل تماما تلك الفكرة الجديدة التى أدخلها على التحليل النفسى بدلا من فكرة اللاشعور وفكرة الرقيب ، ألا وهى فكرة خداع النفس .

يرى « **سارتر** » أن « **بودلير** » قد اتخذ قراره فى شأن حياته وهو فى حالة من هذه الحالات ، اى حالات خداع النفس . فقد وجد نفسه وحيدا ، يواجه وجوده الشخصى وحده ، وقد قذف اليه بطريقة قاسية حين تزوجت أمه بعد موت ابيه ، وكان متعلقا بها تعلقا شديدا . حينئذ اتخذ قراره ، واعلن ان هذه الوحدة هى وحدته التى اختارها لنفسه . وعاش نفسه باعتبارها شخصا آخر ، يراها كما لو كانت نفس شخص آخر . وظل طول حياته يؤكد هذه الأخروية فى نفسه حتى أصبحت نفسه موضوعا لحياته ، واصبح يرى الأشياء ليرى نفسه . فالأشياء ليست لها قيمة فى ذاتها ، وانما وظيفتها عنده أن تتيح له ان يتأمل نفسه وهو ينظر اليها .

هذا الاختيار لنفسه كنفس اخرى حدث لبودلير فى حالة خداع النفس وقد ظهر هذا الخداع فيما بعد فى حياته ، لمسه « **سارتر** » فى توحيد « **بودلير** » لنفسه مع ماضيه . وكان هذا منه هربا من المسئولية ومن الحرية . كان يلوم مزاجه ويلوم نشأته على حياته التعسة . وكره نفسه وكره الطبيعة وكره الناس فلم يحاول أن يخلق لأخيه الانسان شيئا يذكر . وبقى مغلقا على نفسه ، مشغولا بنفسه ، مهتما بها .

هذا الاختيار الذى اختاره « **بودلير** » لنفسه وهو فى حالة خداع للنفس ، قد تم له وهو فى حالة شعورية واعية . ويقول « **سارتر** » : **أين هذا الاختيار الواضح اللصيق بالنفس الواعية من الخيالات الغامضة التى يسندها التحليل النفسى للاشعور** ؟ ان اختيار بودلير كان اختيارا شعوريا واعيا ، كان خطة حياته الأساسية . وقد كان

متشبعا به داعيا له ، حتى لقد كان نور عينيه ومتعة فكره . لكنه فى هذا الاختيار لم يسع لمعرفة ذاته . لقد تم الاختيار فى حالة خداع للنفس . (من كتاب بودلير) .

بودلير .. نموذجا التحليل النفسى

ان ما وجهه ((سارتر)) من نقد للتحليل النفسى الفرويدى ، وما رآه من هدم لفكرة اللاشعور ، قد تعرض لنقد كثير من المشتغلين بالتحليل النفسى، بل تعرض لنقد كثير من المفكرين والفلاسفة . وكانت حالة ((**بودلير**)) بالذات ، تلك الحالة التى عرضها كنموذج يوضح عليه كيف تكون دوافع الشخص فى حياته شعورية واضحة تماما له ، كانت حالة « بودلير » نفسها هى الأساس الذى ارتكز عليه نقد بعض النقاد ، وهى النموذج الذى اتخذوه مثالا يوضحون عليه كيف تكون بعض الدوافع مجهولة لصاحبها . فقد رأى بعض هؤلاء النقاد انه من الصعب علينا ان نوافق على ان اختيار ((**بودلير**)) لنفسه ، ذلك الاختيار الذى يقول « سارتر » انه قد تم وهو فى الثانية عشرة من عمره ، كان اختيارا شعوريا حاسما ، اختير فى تلك اللحظة من عمره ليوجه كل حياته فيما بعد . فاذا كانت حياة ((**بودلير**)) مشروعا واحدا ، اى اختيارا لنفسه فى مستقبل حياتها ، وكان هذا المشروع من شأنه ان ينعكس على كل تفصيلات حياته ، فان الطريقة التى سينعكس بها هذا المشروع على حياته كانت مجهولة له وهو فى الثانية عشرة من عمره ، وبالتالى فان المشروع ذاته كان فى جانب كبير منه لاشعوريا . (**وليام باريت فى كتابه : الانسان اللاعاقل**) .

على ان بعض من نقد آراء « سارتر » فى التحليل النفسى عنف عليه واتهمه بالتقصير فى الالمام بالاتجاهات الجديدة فى التحليل النفسى . يقول **بوتنييه** Boutonuier فى كتابه القلق : ان « سارتر » ، شانه شان كثير من الناس قد اقتصر فى دراسته للتحليل النفسى على قراءة كتاب « مقدمة فى التحليل النفسى» وكتاب « الأمراض النفسية فى حياتنا اليومية » ، بالاضافة الى نظرة سريعة على اعمال « **أدلر** » . لكنه لم يحاول ان يبحث عن الجديد فى التحليل النفسى ، وقد كتبت فيه كتابات وفيرة .

حقيقة ان مدرسة « فرويد » كانت فى بادىء الأمر توجه كل اهتمامها لنشاط اللاشعور ، لكن بعد ان تم تدعيم هذه الآراء ، بدا الاهتمام ينتقل الى وظائف « الأنا » فى علاقتها بالواقع . ولم يعد ينظر الى الأمراض العصابية على انها مجرد ظواهر للدوافع والأفكار المكبوتة ، بل أصبح ينظر اليها على انها أنواع من التكيفات للواقع . وبذلك لم يعد التحليل النفسى مشغولا بالأعراض كأمراض فى ذاتها ، ولا بالمحتوى الفكرى اللاشعورى وحده ، كما يظن ((**سارتر**)) وانما أصبح يهتم الى جانب ذلك بالأنا الشعورية وبما يتم فيها من عمليات للتكيف مع الواقع . وكان الفضل فى ذلك ، كل الفضل ، يرجع الى « انا فرويد » ابنة « فرويد » ، ولكتابها الشهير المسمى : ((**الأنا وعمليات الدفاع**)) .

لقد كان من تلاميذ فرويد ، غير ابنته ، من اقترب بآرائه ، الى حد بعيد ، من آراء «سارتر» . ونذكر من هؤلاء ((**كارن هورنى**)) التى تدربت كمحللة نفسية على اساس المذهب الفرويدى فى المانيا ، ثم سافرت الى الولايات المتحدة الأمريكية حيث اسست جمعية للتحليل النفسى ، ومعهدا لدراسة هذا التحليل ، وتولت ادارة هذا المعهد حتى ماتت سنة ١٩٥٢ . وعلى الرغم من انها كانت تقول ان آراءها مجرد تعديل لنظرية « فرويد » وليست آراء جديدة كل الجدة ، فقد رفضت فى هذه الآراء نظرية « فرويد » فى الغرائز ، كما رفضت نظريته فى التكوين النفسى من الهو والانا والأنا الأعلى .

وما يهمنا هنا من آراء ((كارن هورنى)) ، هو اهتمامها بالذات وتاكيدها على اهمية مساعدة المريض على تغيير وجهات نظر ((الأنا)) . فالتحليل النفسى عند ((كارن هورنى)) يتخذ من الأنا الشعورية مركزا له ويعطيها أهمية كبرى ، وهذا من شانه أن يجعل تحليلها النفسى قريب الشبه من التحليل النفسى الوجودى عند ((سارتر)) .

اننا فوق ذلك نجد تشابها آخر بين آراء ((**هورنى**)) وبين آراء ((**سارتر**)) . فهورنى تتكلم عن صورتين عند الانسان . صورة النفس المثالية او النفس كما يتمناها الانسان ، وصورة النفس الواقعية او صورة الانسان عن نفسه كما هى فى الواقع . وترى ان مهمة العلاج النفسى ، هى ان تخلص نفس المريض من الصورة المثلى التى كونها وان يحل محلها الصورة الحقيقية . هذه الصورة الحقيقية التى هى النفس الواقعية بعد ان يخلصها العلاج النفسى من النفس المثالية وما تنوء به من صراع بين الميول المتعارضة . ذلك ان صورة النفس المثالية عند المريض تشتمل على ميول متعارضة ، وان خفى على المريض هذا التعارض . وهى لذلك تمتص كل طاقات المريض فى محاولة تحقيق ذاتها ، وتصرفه عن معرفة امكانياته الحقيقية اى تصرفه عن الاقتراب من نفسه الحقيقية .



الا يبدو هنا الشبه واضحا بين هذه الصورة المثلى التى تتحدث عنها « هورنى » والتى تشتمل على ميول متعارضة ، وبين التوليفة التى يحدثنا عنها « سارتر » والتى هى قوام الخداع النفسى ، وتشتمل على افكار متعارضة ، وتستفيد من الازدواج فى الطبيعة الانسانية بين ما هو واقعى وما هو مثالى ؟

نظرية العلاج الواقعى

ان « سارتر » وان لم يتكلم عن الطرق الفنية التى تستعمل فى التحليل الوجودى ، شأنه فى ذلك شأن كل من تعرض لعلم النفس من الوجوديين ، بما فى ذلك من يقومون فعلا باجراء التحليل النفسى الوجودى ، فهم جميعا يرون أن طرق العلاج النفسى لا ينبغى أن تقرر وان تقنن . اقول ان « سارتر » وان كان لم يعرض للطرق الفنية او لتقنيات التحليل النفسى الوجودى ، الا اننا نجد ان آراءه فى الفلسفة الوجودية وفى التحليل النفسى الوجودى قد شجعت نوعا جديدا من العلاج ، نوعا يختلف اختلافا كبيرا عن العلاج بالتحليل النفسى الفرويدى .

ان أهم ما يدعو اليه هذا النوع الجديد من العلاج هو اندماج المعالج بالمريض او المعية (الوجود معا) بين المعالج والمريض . وان وراء هذه الفكرة فكرة وجودية أساسية اخرى ، هى فكرة المسئولية . فالشخص مسئول مسئولية تامة عن أعماله ، شاعرا بأخطائه ، وعلاقة المعالج النفسى بالمريض اذن علاقة مسئول بمسئول ، بل علاقة شخص سوى بشخص سوى ، فان مدرسة هامة من المدارس التى اخذت بفكرتى الاندماج والمسئولية ، تصر على النظر الى الشخص موضوع التحليل على انه شخص سوى وتنفى فكرة المرض النفسى نفيا قاطعا . هذه المدرسة هى مدرسة العلاج الواقعى وهى مدرسة نشأت اخيرا فى الولايات المتحدة الأمريكية ، وصدر فى العام الماضى كتاب يحوى النظرية الجديدة لهذه المدرسة .

يعرض صاحب هذه النظرية وهو **وليام جلاسر** William Glasser أفكار هذه المدرسة واهمها فكرة مسئولية الشخص عن اشباع حاجاته النفسية ، تلك الحاجات التى اهمها حاجة الشخص لأن يحب (بكسر الحاء) ولأن يحب (بفتح الحاء) ، وحاجته لأن يشعر بمكانته وبقيمته بالنسبة لنفسه وبالنسبة لغيره . ومهمة العلاج النفسى فى نظر هذه المدرسة هى ان تعلم الشخص هذه المسئولية ، وان تعلمها له عن طريق التضامن مع شخص مسئول ، او الاندماج مع هذا الشخص .

والاندماج هو الفكرة الأساسية الاخرى التى يقوم عليها هذا العلاج . أو هو العملية العلاجية الخطيرة التى يدور حولها العلاج كله . والاندماج فى هذه النظرية العلاجية ، هو أهم ما يميزها عن نظرية التحليل النفسى الفرويدى . فبالرغم من أن التحليل النفسى الفرويدى يدعو الى قدر من الاندماج بين المحلل النفسى وبين المريض ، الا انه لا يؤكد اهمية هذا الاندماج كما يؤكدها العلاج الواقعى ، وكثيرا ما يدعو المعالج الى ان يكون موضوعيا مستقلا عن حياة العميل . ثم ان هناك اختلافات رئيسية بين نوع الاندماج الذى يعنيه التحليل النفسى الفرويدى ، وبين هذا النوع من الاندماج . فالاندماج الفرويدى اندماج معالج

بمريض . اما الاندماج عند مدرســـة التحليل الواقعى فاندماج شخص سوى بشخص ســوى لأن هذه المدرسة ترفض فكرة المرض النفسى . العميل عندما شخص سوى لم يستطع اشباع حاجاته النفسية ، وعلى المعالج ان يساعده على اشباع هذه الحاجات عن طريق الاندماج .

والاختلاف الثانى بين الاندماج فى مدرسة التحـــليل النفسى الفرويدى وبين الاندماج فى مدرسة التحليل الواقعى ، هو أن الاندماج عنـــد المدرسة الأولى اندماج مريض مع صورة محولة تعكس صورة شخص آخر كان له تاثير كبير فى ماضى المريض ، بينما الاندماج الجديد الذى تدعو اليه المدرسة الثانية اندماج عميـــل فى حاضره بمعالج فى شخصيته الحقيقية .

هذه الأفكار التى استمدها اصحاب مدرسة العلاج الواقعى من المذاهب الوجودية ، ومن كتابات « **سارتر** » بالذات ، نجدها شائعة فى مذاهب كثير من المعالجين النفسيين الوجوديين ، وممثلة فى طرق فنية يجرون علاجهم على اساسها . نجد مثـلا فكرة المســئولية عند **فرانكل** Frankl « العميل » (الشخص موضوع العلاج) على ان يصل الى موقف وجودى يفهم فيه الحياة على أنها واجب ومسئولية ، ويتحمل فى هذا الموقف الوجودى مسئولية حالته وموقفه . وهو يسمى هـــذا النوع من العـــلاج بأسلوب العقــل .

وبرى « **فرانكل** » ان اساس عملية العلاج فى هذه الحالة هو المعية ، او الوجود معا بين المعالج وبين العميل . ومعنى هذه المعية ان يشارك المعالج العميل فى طريقة حياته حتى اذا شعر العميل بأن المعالج يفهمه تماما ، نشأت عنده الرغبة فى ان يشابهه او يقلده فى طريقته الصحية فى الوجود . وبالتدريج يكتشف العميل نفسه ويعيشها .

قيمة العلاج النفسى الوجودى

هذان المثـــلان لنوعين من العلاج النفسى ، أحدهما العلاج الواقعى والآخر العلاج العقلى ، ليساهما المثلين الوحيدين اللذين يشهدان على تغلغل افكار « سارتر » وعلم النفس الوجودى فى طرق العلاج الشائعة هذه الأيام . لكن هناك امثلة وأمثلة اخرى كثيرة ، قرات عن بعضها وسمعت عن بعضها الآخر من ممثلى مدارسها وقد اجتمعوا فى لندن فى صيف عام ١٩٦٤ حيث انعقد المؤتمر الدولى السادس للعلاج النفسى . ففى هـــذا المؤتمر سمعت بنفسى من المعالجين النفسيين انفسهم ، كيف غزت هـــذه الأفكار الوجودية الجديدة معالم العـــلاج النفسى . سمعت كيف يؤكد المعالجون ضرورة مشاركة المعالج للعميل مشاركة ايجابية فى حيـــاته وفى مشكلته ، كيف يندمج معـــه . وسمعت الدكتور لين Laing عن انجلترا يؤكد اهمية العلاقة بين شخصين حقيقيين فى العلاج النفسى ، ومع افكار وجودية يقول : ان قوام العلاج النفسى ازالة كل العوائق التى تعوق ما بين الناس من صلات .. اننا فى حاجة الى افكار توضـــح لنا كلا من التفاعل والخبرات المتبادلة بين شخصين وتساعدنا على فهم العلاقة بين الخبرة الخاصة بكل منهما وبين سلوكه فى حدود العلاقة بينهما .

قرات وسمعت عن تغلغل التيار الوجودى فى طرائق العلاج النفسى ، لكننى لم اسمع عن تيـــار وجودى فى طرائق التحليل النفسى ، وهـــذا ما يدفعنى ان اقول ثانية ما قلته فى أول مقالى ، **ان ما هدمه « سارتر » من أفكار التحليل النفسى الفرويدى كان كفيلا بان يسلب هـــذا التحليل صفته التحليلية .**

ما زال التحليل النفسى الفرويدى بما ادخل عليه من تعديلات بعد فرويد ، ما زال يستند الى اللاشعور ، وما زال يؤمن بالرقيب ، ويعتمد على علاقة تحويلية معينة بين المحلل والمريض ..

لكن ذلك لا يمنع أن تكون هناك افكار اخرى عن الاضطرابات النفسية والتكوين النفسى للفرد ، لا يمنع ان تكون هناك طرائق اخرى لعلاج هـــذه الاضطرابات ، يأخذ بها هذا النوع من العلاج او ذاك ..

انه لا يمنع ان يقول « سارتر » فيتأثر كل المفكرين والعاملين فى كل الميادين فى جميع انحاء العالم . انه لا يمنع ان تكون للمفكرين افكارهم القيمة المستمدة من أفكار بالغة القيمة . ولا يمنع أن تكون للعاملين فى ميدان العلاج النفسى طرائقهم المتأثرة بلفتات عبقرية تتدفق من عقل عبقرى .

ان بقاء التحليل النفسى على افكاره ، على طرائقه لا يمنع ابدا شيئا من هذا ، انما الذى يمنعه حقا هو أن نعطى هذه الأفكار الجديدة . وتلك الطرائق المبتكرة اسم التحليل النفسى وقد بعدت عن التحليل النفسى كل هذه المسافات . انه ليس تحليلا نفسيا وجوديا ، وانما هو علاج وجودى .

منيرة حلمى

فلسفة الالتزام عند سارتر



ا . جاسيت



أ . كامي

Philosphie de l'Engagement Sartrien



ك . ماركس

عندما يعطي الإنسان للتاريخ غاية ، فإن كل شيء فيه يأخذ معناه . سارتر

إسماعيل المهدوي

قال القائد الاغريقي بيروس لوزيره سينياس :

ـ سنبدأ أولا باخضاع اليونان .

وسأل الوزير :

ـ وبعد ذلك ؟

ـ سنستولي على أفريقيا .

ـ وبعد أفريقيا ؟

ـ سننتقل الى آسيا لنفتح آسيا الصغرى وبلاد العرب .

ـ ثم بعد ذلك ؟

ـ سنذهب الى الهند .

ـ وماذا بعد الهند ؟

ـ آه ! سوف أستريح ..

وسأل سينياس :

ـ فلماذا لا تستريح الآن على الفور ؟

بهذا المنهج تطرح الوجودية مشكلة الاختيار فى السلوك . اختيار يواجه نفس المأزق الذى واجهه حمار بوريدان فى المناقشة الفلسفية المعروفة فى القرن الرابع عشر ، حمار جائع وعطشان . وضعوا العلف على يمينه والماء على يساره ، فمات من الجوع والعطش ، لأنه لم يستطع ان يختار : بأى الاثنين يبدأ ؟ !

يقول سارتر فى « **الوجود والعدم** » ردا على أصحاب المذهب العقلى فى الأخلاق :

« كل الوان النشاط متكافئة . يستوى ان يعاقر المرء كئوس الخمر وهو فى عزلة أو ان يقود الشعوب . فاذا تغلب احد هذه الألوان من النشاط على الآخر ، فلن يكون ذلك بسبب غرضه الحقيقى بل بسبب درجة الشعور التى لديه عن هدفه المثالى ، وفى هذه الحالة قد يحدث ان ينتصر هدوء السكران المتوحد على الهيجان الذى لا طائل تحته عند من يقود الشعوب » .

ومع ذلك فسارتر هو فيلسوف الالتزام وداعية الالتزام فى الفكر والأدب والسلوك . ونشاطه العالمى فى الدفاع عن السلام وثورات التحرر واضح لا يحتاج الى بيان . بل انه فى مقال « **الوجودية انسانية** » يجعل جوهر الوجودية كونها « **فلسفة فعل والتزام** » . ويرى الانجليزى كولن ويلسون صاحب كتاب « **اللامنتمى** » ان فكرة الالتزام هى أساس الخلاف بين سارتر وصديقه السابق البير كامى ، وهى التى دفعته الى اليسار .

فهل معنى ذلك ان فكرة سارتر عن الالتزام تتنافى مع فكرته عن تكافؤ أنواع السلوك والقيم ؟ ثم ما حقيقة هذا الالتزام الذى يجعله سارتر جوهر فلسفته ؟ انه ليس التزاما امام احد . وهو ليس التزاما بمبدأ محدد . فماذا يبقى فيه بعد ذلك ليجعله التزاما حقيقيا ؟

الجواب عن هذه الأسئلة يكشف عن الأبعاد العميقة فى وجودية جان بول سارتر ، ويبرز العناصر الجديدة والثورية فى فلسفته .

ان الفلسفات الوجودية السابقة على سارتر تغرق نفسها « باختيارها » فى مأزق حمار بوريدان . واذا كان الخط العام فى كل الفلسفات الوجودية هو القول بأن الذاتية هى نقطة البدء ، فمن الممكن ان يؤدى هذا القول الى طريقين : طريق الاستغراق فى الذاتية وتحويلها الى شرنقة تحوى دودة ميتة ، وطريق الانطلاق الى العالم الخارجى بدفع الذاتية وتحويل خيوطها وافرازاتها الى مسالك لتغيير العالم . وفى هذا الاتجاه الثانى يمكن أن تكون فلسفته الذاتية مقبولة بشكل عام . يقول ماركس :

« ينطلق الأفراد دائما من نفوسهم . لكن طبعا من نفوسهم فى اطار الظروف ، وليس من نفس فردية « خالصة » كما يقول المثاليون » .

وقد استطاع سارتر أن يقيم فلسفة ذاتية جديدة فى هذا الاتجاه على وجه التقريب . **فهى فلسفة لم تكن منذ البدء تتعارض تعارضا أساسيا مع المادية الجدلية ، لكن تعارضها الحاد مع الشيوعية فى المراحل السابقة أخفى هذه الحقيقة . وفى نظرية الالتزام بالذات يبدو مدى التباين بين سارتر وسابقيه ، ومدى التقارب بين سارتر والأصول الأولى للمادية الجدلية .**

الفلسفة الذاتية عند نيتشة مثلا يمكن ان تسمى فلسفة « **الوحدة الأليمة** » .. فلسفة الألم والعجز والمرض .. يقول نيتشة : « **الانسان حيوان مريض** » ! ثم يصل به الجنون وتضخم الذاتية المحتقنة الى درجة ان يتخيل نفسه الاله ديونيزوس يسيطر على العالم ..

واحتقان الذاتية هذا نجده ايضا عند كيركجور . كان يبحث عن الحقيقة الخاصة بنفسه المنطوية وحدها . وأكتشف أخيرا « **سره الرهيب** » . واسماه ايضا « **الزلزال**

الأعظم » . ما هو ؟ كل أسرة كيير كجور - كما يذكر الدكتور **عبد الرحمن بدوى** - مقضى عليها باللعنة .. لأن اباه عندما كان فقيرا اعتلى احدى الروابى ذات يوم فى نزوة يأس وصاح فى وجه السماء يجدف بالله !

أما يسبرز ، فالفلسفة عنده « سلوك باطن » . وما يسميه **« اشراق الوجود »** هو نوع من الغيبوبة فى ظلام اللاشعور تشعر فيه الذات بما يسميه « التحرر من الضرورة » . وهو شعور يبدأ بالتوتر الحزين والقلق والانكار « الحر » للواقع ، ويصل الى أن القانون الكلى للوجود هو الفشل . فالاشراق هو الوعى بقانون الفشل يشمل كل شىء . يقول عنه سارتر فى كتابه الجديد « نقد العقل الجدلى » :

« يسبرز يرفض « كفرد » ان يقوم بالتعاون مع التاريخ ، ويهرب من الحركة الواقعية للمارسة الى ذاتية مجردة هدفها الأوحد ان تصل الى صفة ما فى صميم الباطن » .

وقد أضاف هيدجر فى مذهبه الوجودى فكرة « الوجود - مع » ، أى الوجود مع الآخرين . لكنه مع ذلك جعلها مرادفة للسقوط والوجود الزائف ، فضلا عن أنه جعل وجود الآخرين جزءا من تركيب ذاتية الفرد ولم يعترف لهم بوجود موضوعى . وبذلك انحصر العالم عنده فى داخل « الأنا » وحدها ، بينما اعترف سارتر بوجود العالم المادى وعالم « ما بين الذاتيات » ، أى وجود الذاتيات الأخرى مستقلة موضوعيا رغم خضوعها للادراك الذاتى .

كان هيدجر يقول :

« الامكانية الوحيدة لتحقيق الذات هى الوجود من اجل الموت ، أى الحياة من اجل الموت الفردى » .

ويقال ان الوجودى الاسبانى **أورتيجا** عندما قرأ كتاب هيدجر « **الوجود والزمان** » طرحه قائلا : **« انه زاخر بحب الموت ! »** .

واذا كان واضحا مما سبق ان فكرة الفعل والالتزام لا مكان لها فى فلسفة تدور حول احتقان الذاتية بالموت والاستغلاق ، فسوف نرى انه لا مكان لها ايضا فى فلسفة تدور حول تخدير الذاتية بانفعالات الحياة ، اى وقف نشاطها بما يسمى « العبث » أو « اللامعقول » ، هكذا كانت فلسفة الذاتية عند « البيركامى » الذاتية البلهاء . قال سارتر عام ١٩٤٣ تعليقا على قصة **« الغريب »** لكامى :

« عند كامى الانسان العبثى أو المتمرد اللامسئول ، برىء تماما بل وابله أيضا .. سعيد يترك الامور تجرى فى مجراها . سعادته لم تعرف اللسعة السرية . لا يبالى بشىء . اللامبالاة عنده تبدو فى الغالب نتيجة التنويم الذاتى .. رائع الطمانينة وسط عالم من الفوضى والصخب . لكن الحقيقة انه لا يوجد سوى عبث نسبى يستند الى معقول مطلق » .

لهذا السبب انتهى **« التمرد »** المزعوم عند كامى الى انكار ما يسميه **« ثورات الفقراء والثورات الاجتماعية »** تحت شعار « الثورة على كل ثورة » . وانتهى هذا التمرد بانكار « جريمة التاريخ » اى العمل السياسى ، وانكار موقف « المستكبرين » واستبداله بموقف **«المستضعفين»** وهم الذين يرفضون أن تتصلب اعناقهم بكبرياء الثورة فيحنون رؤوسهم فى عشق للحاضر وقبول لحياة اللحظة ! وحين ينتهى التمرد الى مبدأ « الولع بالحياة » يستهلك نفسه . بعكس تمرد سارتر الذى يعنى « الفزع من الحياة » ومن ثم يعبر عن نفسه بالفعل السياسى والاجتماعى ، ويتسع بذلك لفلسفة جديدة فى الالتزام الذاتى .

تتضح هذه الحقيقة من الرسالة الحاسمة التى نشرها سارتر فى مجلة **« العصور الحديثة »** عام ١٩٥٢ ردا على البير كامى فكانت كلمة الفراق بينهما . اقراوا مثلا هذه الفقرات الرائعة التى تصور روح الالتزام عند سارتر :

« ان حريتنا اليوم ليست سوى اختيارنا الحر ان نناضل لنصبح احرارا . نحن فى هذا العصر فى قفص حديدى ، فيجب ان نتحد لنحطم القضبان . ولكى نكتسب الحق فى التأثير على الناس الذين يناضلون يجب اولا ان نشارك فى معركتهم . وهذا الذى يرى النزاعات الحاضرة مجرد صراع غبى بين وحشين شائهين متساويين فى الانحطاط ، هو رجل قد انفرد بنفسه فى احد الأركان وحرن » **وفى مجتمع تمزقه الحرب الاهلية لا يستطيع الانسان أن يتبنى غايات الجميع ولا أن يرفضها جميعا . لكن بمجرد أن يختار منها ، يتخذ كل شىء فيها معناه . بذلك يعرف لماذا يقاوم الأعداء ولماذا يقاتل . ذلك أن فهم التاريخ لا يتوفر الا فى العمل التاريخى . انت تسأل : هل للتاريخ معنى ؟ هل له غاية ؟ أما أنا فأرى ان سؤالك نفسه ليس له معنى . فالتاريخ اذا انفصل عن الانسان الذى يصنعه لا يكون سوى مفهوم مجرد لا حراك فيه ، بحيث لا نستطيع أن نقول ان له غاية أو ليس له غاية . فالمشكلة ليست مشكلة أن « نعرف » غايته ، بل أن « نعطيه » غاية »** .

فى هذه الكلمات تبدو ذاتية الالتزام عند سارتر (التحديد الذاتى للغاية المختارة) ـ فى مقابل موضوعية الالتزام عند الماركسيين (معرفة الغاية المحددة موضوعيا) ـ وفى مقابل ذاتية عدم الالتزام عند كامى (انكار الغاية) .

وتنقلنا هذه الملاحظة الى تحليل معنى الالتزام .

وكلمة الالتزام قد تكون ترجمة عربية غير وافية لكلمة engageemnt ، وهى فى قصورها شبيهة بالترجمة الانجليزية Commitment . ذلك ان جان بول سارتر لا يستخدمها بالمعنى الفلسفى المتعارف ، بل يستخدم ايضا معانيها الأخرى فى اللغة العادية . **والكلمة تفهم فى الفلسفة على ثلاثة معان :**

١ ـ الالتزام بمعنى الاخلاص أو الولاء لهدف أو مشروع ، بعكس الانعزال المجرد فى برج عاجى . وهذا المعنى يقترب مما يقصده سارتر فى بعض الحالات .

٢ ـ الالتزام بمعنى الارتباط بشكل محدد من أشكال السلوك . فالملتزم هنا هو عكس « المنفلت » أو اللامنتمى ، الذى يسميه اندريه جيد disponible (unattachec) ، أى بالمعنى الأصلى للكلمة : المسرح من الجندية . وهذا اللامنتمى ـ كما يقول اندريه جيد ـ شخص تشتعل حرارته لأى شىء ولكل شىء ويرفض الثبات ولا يرتبط بشىء ولا بشخص ولا حتى بنفسه . ولا يخلص لأى شىء ، بل يجرى دائما وراء الهوى ، ويأتى الفعل جزافيا مجانيا . لا يتسم الا بان يكون هواه عارفا مفرطا لا ينحصر فى شىء واحد . وقد ناقش سارتر فكرة اندريه جيد أكثر من مرة واعلن انه يرفضها ويتميز عنها . ومع ذلك فالجانب السالب فى الالتزام عند سارتر يقترب من فكرة الانفلات أو عدم الالتزام عند جيد .

٣ ـ الالتزام بمعنى الانطلاق الفلسفى أو المذهبى على أساس مبادىء أولية محددة . وهذا معنى يرفضه سارتر تماما .

وفضلا عن ذلك فالكلمة فى اللغة الفرنسية العادية تفيد ايضا معنى « التورط » و « **الانغماس** » ، مما يدفع الدكتور عبد الرحمن بدوى مثلا الى استخدام كلمة « **الانخراط** » بدلا من الالتزام فى احيان كثيرة .

يقول هذا فى « **الوجود والعدم** » :

« من حيث اننى اوجد لنفسى ، فالتزامى فى موقف يجب ان يفهم بالمعنى الذى به يقال : انا ملتزم ازاء فلان ، أو أنا التزمت (تعهدت) برد هذه النقود .. الخ . وهذا الالتزام هو الذى يميز ذات ـ الغير . لكن حين ادرك الغير كموضوع ، ينحط هذا الالتزام ويصبح التزاما ـ موضوعا ، بالمعنى الذى به نقول : السكين منغرس engagé بعمق فى الجرح ، أو ، الجيش متورط engagé فى مضيق » .

ويزيد هذا المعنى وضوحا بقوله :

« التزام الغير يظهر لى كالتزام شيئى وانغراس لجذور enraeinement » .

ومع ذلك فاذا كان سارتر يميز التزام الذات ازاء نفسها بانه يعنى التعهد الحر لا مجرد الانغماس أو التورط ، فهو يعبر بذلك عن الالتزام كما يجب ان يكون ، ولا ينفى امكان التزام الذات بالمعنى الأخير .

فهناك اذن نوعان من الالتزام عند سارتر ، يمكن ان نطلق عليهما الالتزام الحر ، والالتزام غير الحر ـ مع ملاحظة ان كلمة الحرية هنا تخرج بعض الشىء عن اصطلاح سارتر الذى يصف كل اختيار بأنه اختيار حر ، حتى لو كان اختيارا لعدم الحرية أى اختيارا يرفض الحرية .

وتلعب مشكلة الحرية دورا خطيرا فى فلسفة سارتر يحتاج الى مناقشة واسعة لا يتسع لها المقال . ومع ذلك فلابد من التعرض لها لتوضيح فكرة الالتزام عنده ، لأن الالتزام نوع من الالزام أو الضرورة ، أى أنه اذن موقف من الحرية .

ان أول ما يفاجىء الانسان فى فكرة الحرية عند سارتر انها واسعة بحيث تشمل كل فعل وكل سلوك ، ولا تترك بذلك مكانا لشىء فى عالم الذات يمكن ان تنعدم فيه الحرية . لكن الحرية سلب للجبر او القهر او الارغام ، أو على الأقل فالكلمتان متضايفتان كما يقال فى المنطق . فاذا استحال ان نتصور افعالا جبرية ، فمن المستحيل ايضا ان نتصور افعالا حرة . واذا كان كل فعل تمارسه الذات ـ حتى اشعال السيجارة ـ فعلا حرا ، فاين تكون الأفعال غير الحرة اذن ؟ من هنا تصور بعض معارضى سارتر انه يسلب الحرية معناها . لكن الحقيقة ـ كما سنرى ـ أن سارتر لم يفرغ مضمون الحرية ، بل أعطاها مضمونا حتميا ، يختلف رغم ذلك عن المضمون الهيجلى الماركسى . وهذا المضمون الجديد يحوى بذرة غير علمية ، لكنه معقول ومنسق منطقيا فى معظم اجزائه .

والمسألة باختصار هى ان جان بول سارتر نقل فكرة الامكان المطلق Contingence absolue من ميدان فلسفة العلوم الى ميدان فلسفة

النفس . فاذا كانت الوضعية المنطقية تقول مثلا ان من الممكن « منطقيا » ان ينكمش الحديد بالحرارة بدلا من ان يتمدد ، فسارتر يقول ان من الممكن « منطقيا » ان ينطلق الانسان الى ميدان الكفاح يقود معركة الشعب ، او ان يمضي الى احدى الحانات يحتسي كئوس الخمر – كلاهما سواء – وان يزحف بالجيوش ليفتح بلاد العالم او ان يقبع في بيته وكأنه فتح بلاد العالم . فالأفعال كلها سواء امام الامكان المنطقي . والأخلاقيات – او اهرام القيم – كلها سواء امام الامكان المنطقي . والأهداف والمخططات والمشروعات التي يصوغها الانسان داخل نفسه ، كلها سواء امام الامكان المنطقي .

ولكن ليس معنى هذا الاستواء « المنطقي » المزعوم أن تستوى الممارسة ايضا عند سارتر ، تماما كما ان الوضعية لا تستند على فكرة امكان انكماش الحديد بالحرارة لتقيم علما طبيعيا جديدا تنكمش فيه المعادن بالحرارة . ومن سوء الفهم المتعمد ان يتصور بعض الماركسيين ان سارتر يعنى بهذا الاستواء « المنطقي » المزعوم ان يدعو الناس الى ان يرتادوا الحانات بدلا من معارك الكفاح السياسي . فالمسألة لا تزيد عن ان تكون تحليلا منطقيا لما يسمونه « مبررات » الواقع ، تماما كما ان الخلاف بين الوضعية المنطقية والمادية الجدلية في المثال المذكور ليس خلافا حول انكماش الحديد او تمدده بالحرارة ، لكنه خلاف حول معنى « المبرر » المطلوب للواقع المادي . انه خلاف حول مشكلة التبرير . وهي نفس المشكلة التي تحتل مكانا رئيسيا في فلسفة سارتر .

بهذا المعنى تفهم عبارة سارتر « **الوجود سابق على الماهية** » ، من حيث هي ترجمة نفسانية للمبدأ الوضعي المنطقي القائل « القضايا الكلية دالات قضايا » ، بمعنى ان القضية العلمية الصحيحة هي « هذا الحديد يتمدد بالحرارة » وليست « **الحديد يتمدد بالحرارة** » . وكذلك فان انكار « **الطبيعة الانسانية** » عند سارتر ، يترجم انكار « الطبيعة المادية » عند الوضعيين .

وقد يبدو غريبا للوهلة الأولى أن نقول ان وجودية سارتر تنقل « الاحتمالية » و «التجريبية» الوضعية الى مجال الذات . ومع ذلك فالاقتراب بين الفلسفتين واضح حتى في عناصرهما الأساسية . فالظاهراتية Phenomenology التي تاخذ بها الوجودية تقوم على اساس « المعطى المباشر » ، كما أن الظاهرية Phenomenalism التي تأخذ بها الوضعية تقوم ايضا على أساس « المعطى المباشر » . والظاهراتية تنظر الى المعطى المباشر في الذات ، ولا تتعرض لمصدره في الخارج ، بينما تتخطى الظاهرية – جزئيا – انحصاره في الذات . لكن الفرق في هذه النقطة لا يبدو كبيرا بين هوسيرل وهيوم . بل ان سارتر عندما ركز اهتماما كبيرا على تفنيد اى اتجاه ضمني للانحصار في الذات (الأنا وحديه Solipsism) عند الوجوديين السابقين ، الغي بذلك في فلسفته الوجودية الفرق المذكور بين الظاهراتية والظاهرية .

وقد عبر عن فلسفته الجديدة في مقال « الوجودية الانسانية » فقال :

« **الحرية هي قوام الفعل الانساني كما تظهر في الالتزام – أما الحتمية فهي قانون العالم** » .

ومعنى هذه العبارة ان الحرية هي الامكان المطلق في الالتزام الانساني وليس لها مكان في الواقع المادي ، دون ان يتضمن ذلك كما يبدو للوهلة الأولى انه يقرر مذهبا حتميا موضوعيا . فقد اعان اكثر من مرة – خصوصا في مقال « المادية والثورة » في المجلد التاسع من مجلته – انه يوافق على الموقف الوضعي الذي يرى استحالة تقرير اى قضية منطقية عن « وجود » العالم الخارجي وقوانينه او عن الألوهية ، واعلن ان الحاد موقف « ميتافيزيقي » صادر عن « قانون القلب » لا عن قوانين المنطق ، وان الحجج العقلية التي تنكر وجود الله تستوى منطقيا مع الحجج العقلية التي تستهدف اثبات وجوده . فالالحاد عنده كالايمان «موقف انفعالي من العالم» .

الحرية عند سارتر تكشف لنا اذن عن عالم من الامكان المطلق ، لكنه امكان منطقي وهمي ، يقوم على واقع من الحتمية سواء أطلق عليها اسم « قانون القلب » أو أطلق عليها صراحة اسم « الغرائز » . يقول في « الوجود والعدم » :

« الشعور اللاتأملي (وسارتر يقصد بذلك ما يسميه فرويد اللاشعور) من حيث هو اسقاط تلقائي للذات نحو امكانياتها ، لا يمكن ابدا ان ينخدع في أمر نفسه . أما الموقف التأملي فهو على العكس يجر الى آلاف الامكانيات للخطأ » .

وعندما تحدث في مقال « الوجودية انسانية » عن تلميذه الذي جاء يسأله النصح – هل يبقى بجانب أمه البائسة أم يسافر الى جيش فرنسا الحرة – قال سارتر ان العجز عن العثور على تبرير منطقي أو فلسفي للاختيار هنا يستلزم « الالتجاء الى الغرائز واستلهامها » . وخلال عملية الاسقاط التلقائي ، سيجد الشاب نفسه بجانب أمه أو في طريق السفر – هكذا دون

تبرير ولا تفسير سوى انبثاق الفعل نفسه . والمهم بعد ذلك أن يلتزم الشاب باختياره « الحر » — أى المتحرر من التبرير والتفسير — فلا يندم عليه ولا يلقى مسئوليته على أى شىء ولا على أى شخص . وهو فعل « حر » لأنه كان من الممكن منطقيا الا يحدث . ثم انه « اختيار » لأنه يتم « فى القلق » و « فى بطء » ، وخلال فترة اجترار ذاتى تكفى لتمييزه عن الفعل الجزافى عند اندريه جيد . اختيار حر لأنه يتم على مستوى الالتزام الحر . وضريبة الالتزام الحر هى « التضحية » . فاذا بقى هذا الشاب الى جانب امه فسوف يضحى برغبته فى الانتقام لأخيه الذى قتله النازى ورغبته فى مقاومة العـــدو . اما اذا سافر الى جيش التحرير ، فسوف يضحى برغبته فى انقاذ امه وسوف يتعرض للموت . وهذا الالتزام الحر الذى يدفع ضريبة التضحية هو المعيار الوحيد لحرية الاختيار وهو الذى يميز بين الخضوع الأعمى للغريزة ، والانطلاق الواعى من مجمـوع غرائز الذات . فالفتاة التى تحب رجلا متزوجا ثم تلتزم بأن تضحى بحبها من أجل سعادته ، **لا تختلف** عند سارتر عن الفتاة التى تضحى بكل اعتبارات السمعة والسعادة من اجل حب ذلك الرجل ، طالما أنها بهذه التضحية وباستعدادها لتضحيات اخرى ، تعبر عن التزامها بالاختيار الذى اختارته ، وهى من ثم تختلف عن الفتـــــاة التى لا تلتزم باختيارها لكنها تتحايل على ارضاء رغبتها مع حبيبها بدافع الاستـــسلام الأعمى الضـــعيف للشهوة . فهذا الاختيار غير الملتزم هو اذن اختيار يرفض التضحية . فاذا تغاضينا عن اصطلاحات سارتر ، فمن الممكن أن نسميه اختيارا غير حر ، أو ببساطة أكثر عدم اختيار وخضـــوع للجبر الإنفعالى .

* * *

وعلى أساس معيار الالتزام ناقش ســـارتر شخصية بودلير ، وهاجم فيه عجزه وتناقضه وانقسامه بين قيود التقاليد والأخلاق والرغبة فى الطهارة من ناحية ، والتمرغ فى حماة الشذوذ ووحل الدعارة من ناحية أخرى . فقد رفض أن يجعل من خطاياه مذهبا ، أى رفض أن يلتزم . ولو كان قد التزم التزاما حرا ، لجعل طريق الخطيئة أو طريق النقاء والاستقامة مشروع حياته وهدفه مثله الأعلى . يستوى الطريقان والمشروعان أمام « المنطق » ، لكنهما يتمايزان أخلاقيا من حيث التصاق كل منهما بصاحبه . وبقدر اصـــالة ووعى الالتصاق ، تكون حرية الالتزام .

واذا كانت التضحية هى ضريبة الالتزام ، فهناك مقياس آخر يجب ان يستخدم ايضـــا للكشف عن الالتزام . هذا المقياس هو التساؤل التالى : **« ماذا لو تصرف الآخرون مثلى ؟ » ويرى سارتر أنه تساؤل محتوم لا يمكن تجنبه الا بخداع النفس . ومن هنا يخرج الالتزام من الذات الى الآخرين ، رغم أنه يتم داخل الذات ، فتصبح المسئولية عن الفعل مسئولية عن الذات وعن العالم كله .**

والحقيقة ان هذا التســـاؤل الحتمى ليس فقط مقياسا لحرية الالتزام ، بل هو كذلك تحديد لاطار الاختيار ، وهو ترجمة وجودية لمبدأ كانط المعروف : « اعمل كأنك تريد أن تجعل الحكم الصادر عن فعلك قانونا كليا » . ومن واقع هذا التساؤل يصبح من **« الطبيعى »** أن يتجه الاختيار والالتزام الى المشروعات التى تتصف بالفضـــائل المتعارفة بشكل أو بآخر ، ومنها مشروعات الكفاح السياسى من أجل تحرير البشر واصلاح ظروفهم وتحقيق العدل بينهم . **فالمنطق الوجدانى عنـــد سارتر يمكن أن يقدم تبريرا للانحراف الأخـــلاقى من حيث أنه ينكر تبرير الأخلاق ، لكن ســـارتر يثقل هذا المنطق بشروط تجعله فى الغالب ينتهى — عمليا — الى الخير الأخلاقى المتعارف . ولعـــل شخصية سارتر نفسه أوضح دليل على ذلك .**

وكذلك كان أيضا صديقه نيزان الذى ظل عضوا فى الحزب الشيوعى الفرنسى عشر سنوات ثم استقال من الحزب لا ليخون الشعب ولا ليعاقر الخمر ، بل ليمارس الكفاح السياسى من خارج الحزب وضد الحزب اذا استدعى الأمر .

هكذا يتضح أن الالتزام عند سارتر يتحول — عمليا — الى التزام اخلاقى ، رغم أنه يبدأ من أساس انفعالى لا منطقى ولا أخلاقى . وهنا يبرز سؤال : هل تتسع فلسفة الالتزام عند سارتر لما يسمى الالتزام السياسى ؟

الجواب : نعم ، ولا .

فاذا كان المقصود بالالتزام السياسى الالتزام بمشروعات ذاتية فى السياسة والثورة الاجتماعية ، فالجواب ، نعم .

أما اذا كان المقصـــود الانتماء الحـــزبى أو الارتباط بمبادىء سياسية محددة موضوعيا ، فالجواب : لا .

لـــماذا ؟

اولا — لأن المسألة الكبرى التى تتردد كثيرا فى ذهن سارتر بوصفه صاحب فلسفة ذاتية ، هى بتعبيره : « من أين يأتى اليقين ؟ .. من أين تأتى الثقة » ان كل فرد يستطيع ان يفعل هذا وان يفعل ذاك ، ويستطيع الآن أن يفعل هذا ثم يفعل نقيضه فى اللحظة التالية مباشرة . فمن أين له أن يربط سلوكه بسلوك الآخرين بالتزام مضمون ؟

ومن أين له أن يدرك المشروعات أو أنواع الاختيار التى تعتمل فى رأس هذا الرجل أو ذاك فى قيادة الحزب وفى القوى الكامنة خلف قيادة الحزب ، والتى يفرض عليه الالتزام السياسى أن يخضع لها ! لقد استقال نيزان من الحزب الشيوعى عندما فوجىء قبل الحرب مباشرة بتوقيع الاتفاقية المعروفة بين هتلر وستالين بينما كان هو يكتب الافتتاحيات فى الأومانيتيه من أجل التحالف الفرنسى السوفييتى . صحيح أن المساومة والتكتيك والحكمة والتعقل ، كلها وسائل أساسية للنجاح العملى فى السياسة . لكنها بهذا المعنى تصلح لمن يطلبون النجاح ويختارون الالتزام (التزاما غير حر) بوسائله الآلية ويتحولون بذلك الى التزامات جامدة ، أى قواعد وواجبات محددة . ومن ثم يصبح من الخطأ تحويل هذه الوسائل البرجماتية الى مذهب موضوعى تبرره قيم موضوعية . ويطلق سارتر على هذا النوع من الخطأ اسم « روح الجدية » ، وهى تعنى عموما النظرة التى تتوهم الضرورة الأخلاقية أو التبرير العقلى للقيم . **وبهذا المعنى يرفض سارتر الالتزام « الموضوعى » بالاشتراكية (أى الايمان بحتمية الاشتراكية) ويقول ان الاشتراكية « لا تنتظر الانسان فى منعطف من منعطفات التاريخ كأنها لص يحمل هراوة ، لكن الانسان هو الذى يبدع الاشتراكية ويصنعها » ، بمعنى أن الانسان يمكن أن يختار أن يصنع الاشتراكية ويمكن أن يختار الا يصنعها ويمكن أن يخنقها فيقتل مضمونها . وليس فى كل هذه الطرق « حتمية » ولا « موضوعية » تفرض الاختيار على الانسان . وبهذا المعنى يختار سارتر الاشتراكية ذاتيا .**

ثانيا – يرفض سارتر الالتزام السياسى الحزبى أو الموضوعى ، لسبب آخر هو حرية الذات . فاليقين المفقود بالنسبة للآخرين ، مفقود أيضا بالنسبة لمستقبل الذات بين كل لحظة وأخرى . فالذات هى التى تفرز العدم ، أى السلب . يقول فى الوجود والعدم :

« المستقبل يبقى دائما ممكنا . فنحن مهددون دائما باعدام اختيارنا ومهددون باختيار أنفسنا وبأن نصير غير ما نحن عليه » .

وهذه النقطة بالذات يساء فهمها كثيرا . فبعض الناس يرون أن سارتر يقدم تصورا مفتتا للوجود الذاتى يحيله الى لحظات أو « آنات » منفصلة ، وأن معنى ذلك أن الانسان يجب أن يختار وأن يلتزم فى كل لحظة تمر به . وهى بلا شك عملية مرهقة تماما ومثيرة للسخرية أيضا ! لكن الحقيقة هى ان سارتر على عكس ذلك يدافع عن « الوحدة الواعية » وعن « الديمومة » النفسية . وتتحقق الديمومة النفسية عنده بتحقق ما يسميه « المشروع » أو « التصور الشامل » أو « الصيغة الكلية » أى الجشطلت . وتندرج هذه المشروعات فى مستويات متفاوتة فى الاتساع ، كالدوائر التى تدخل بعضها فى البعض الآخر . ويشملها أخيرا « المشروع الأساسى » أو الصيغة الكلية « الاجمالية » ، وهى تعنى باللغة البسيطة ، الفلسفة التى تتبناها الذات ، أو مثلها الأعلى ، أو هدفها النهائى .

واذا كانت فكرة المشروع أو الصورة الكلية ، تجمع قطاعا ما من اللحظات النفسية ، ففكرة الالتزام هى التى تربط هذا القطاع وتحقق له الديمومة . فادراك الهدف أو الغاية ثم الالتزام به ، هو الذى يشكل الديمومة النفسية . وعندما يتغير المشروع أو الغاية ، تنقطع الديمومة لتبدأ ديمومة جديدة . والذات الحرة مهددة فى كل لحظة بهذا الانقطاع ، سواء على مستوى المشروع الأساسى أو على مستوى المشروعات الثانوية .

بهذا المعنى لفكرة المشروع نفهم قول سارتر وهو يرد على كامى :

« عندما « يعطى » الانسان للتاريخ غاية ، فان كل شىء فيه يأخذ معناه » .

يقول فى الوجود والعدم :

« حتى القيم اليومية المعتادة تستمد معناها من مشروع أول لنفسى ، هو بمثابة اختيارى لنفسى فى العالم .. والاختيار هو العمل على أن ينبثق مع التزامى نوع من الامتداد المتناهى لديمومة متصلة .. والاختيار الجديد يبدو كبداية من حيث هو نهاية وكنهاية من حيث هو بداية . وهو محصور بعدم مزدوج . وبهذا يحقق كسرا فى وحدة وجودنا » .

ان فلسفة الاختيار والالتزام عند سارتر هى تعبير عن مشكلة العصر .. مشكلة اليقين .. مشكلة الثقة .

واحد زائد واحد يساوى واحدا ! .. هكذا كان فرانز يقول فى مسرحية سارتر « سجناء الطونا » .

فكيف السبيل لكى نجمع « الواحدين » ليصبحا اثنين ؟ وكيف السبيل الى أن نمنع الواحدين من أن يتنافرا ، لتبقى على الأقل علامة الجمع ؟

هذا هو السؤال الذى أجابت عنه فلسفة سارتر . والجواب يحتمل الخلاف الواسع . لكنه مع ذلك جواب حر ، وجواب ثورى ، بدليل التزام سارتر نفسه – الانسان والكاتب – بالحرية والثورة .

اسماعيل المهدوى

سارتر ومواقفه السياسية

Sartre et ses prises de position politiques

جمال بدران

« هذه الحرية .. كم بحثت عنها .. كم كانت قريبة منى بالقدر الذى لم أكن قادرا معه على مشاهدتها ، على لمسها .. فلم تكن هى الا أنا .. أنا حريتى .. فماذا أصنع بذاتى؟ ما عسانى صانع بهذه الحرية كلها !! أنا حر للاشىء .. أنا محكوم على بأن أكون حرا .. خارجا ، خارجا عن العالم ، خارجا عن الماضى ، خارجا عن ذاتى .. حتى صرت فى المنفى .. منفى الحرية . » .

ماذا يريد ماتيودى لارو أن يقول لنا ؟ أو بالأحرى ماذا يريد سارتر أن يوضح لنا من مفهومه عن الحرية فى دروبه **« وقف التنفيذ »**؟

ان نظرة متأنية الى هذه الكلمات الصارخة ، لابد أن تتيح لنا لحظة الاصغاء لما يتردد فى جنباتنا من صدى لهذه الصيحات .. أن ضمير سارتر هو ماتيودى لارو فى هذا الموقف الحاد . مغمض عينيه عن حريته ، لا يحس بها ، ويظل يبحث ويبحث .. لعله يعثر عليها دون جدوى ، لأنها لا وجود لها بدون الرجوع الى ذاته .. فهو الحرية .. الانسان .. هو مبدعها وحافظها . فما الهدف الذى يجب عليه تحقيقه من ورائها ؟ انه لا يدريه .. بل انه لا يستطيع أن يعرف ما الذى يفعله بهذه الحرية الزائدة عن الحد .. حد الاشباع .. هى فائضة عن حاجته ، مع انها نتاج قريحته وصنع يديه .. أيفيض على اخوانه فى الانسانية بهذا القدر الفائض ؟! أيوجد فى العالم انسان لا تزيد حريته عن حاجته ؟! فضلا عن الاستعباد واحد منعدم الذات ومن ثم فاقد الحرية !!؟

ان سارتر لا يرى أى داع يبرر البحث عن هدف .. تمنطق به حريتنا ، وتوقف وجودها على توافره نتيجة لها .. **فالأصل فى وجود الانسان هو أن يكون حرا على ممر الحقب واختلاف الأحياز .. ومن ثم فلا قاعدة للحرية غير الانسان ذاته ..** بل هى متنفسه وانطلاقه الى أرحب الآفاق بعيدا عن العالم ، وعن تقاليد الماضى ، وعن خداع الذات ان كان فيها بقايا من ركام الايمان الخاطىء : حتى لو اقتضى الأمر العزلة فى منفى الحرية .

فهل جعل سارتر من الحرية شيئا مجردا ؟ أم أدت به تشاؤميته الى نقيض الحرية فصارت تقوقعا وانطوائية !! ؟ اننا لو تمادينا فى هذه التحليلات لانتهينا الى اعتبار الحرية شيئا مخيفا ثقيل الوطأة .. لأن القلق المتواصل للعثور على كوة نتنسم فيها رحيق الحرية الوجودية .. يظل يطاردنا حتى تحت أقدام



ان نعم هو الحلم، ولا هي اليقظة .. وقد آن لنا أن نعرف هل نريد أن نستيقظ أو ننام . سارتر

سكان الأرض الباحثين عن هذه الكوة نفسها ، وحتما لن نعثر عليها الا بعد ان ينتهي بنا المطاف بعيدا عن الأحياء .. حيث ينتفي الاحساس بالحرية ويناقض مجال ممارستها .

لكن ما يطمئن الغيور على حريته الحقة .. هو أن شخصيات سارتر الروائية ، التي تعبر عن فكرة الحرية .. ليست على شاكلة واحدة .. فهي تارة لا تتعدى مجرد اسم لحالة من الاستقرار والشفافية التي تنبع من الانسان في حياته السلوكية .. لكنها توهمه بانفصالها عنه .. ويغريه بريقها بالسعي وراءها دون جدوى ــ لأنها تحاوره وتداوره ، فلا يهنأ بالا بهذه الحالة من الاستقرار ، ولا يسعد بتحقيق بغيته .. اللهم الا بلذة السعي الدءوب الى حرية لعوب . وهي تارة أخرى عنصر جوهري للوجود الانساني يميزه عما عداه من سائر الموجودات .. وهنا تكون الحرية هي ضرورة الوجود .. وجودنا نحن .

وهي تارة ثالثة معنى ميتافيزيقي يبرر أولية الانسان لا ثانويته ، فيدعم أحقية العمل البشري في ابتكار النظم التي تلائمه . وهي عنده في أحايين أخرى مبرر الالتزام في الأدب .. فتعطي الحق ــ كل الحق ــ للأديب في تصوير الحياة داخل مجتمعه تصويرا يمتع به قراءه بالرضا أو السخط على حد سواء .

هذا التعدد والتنوع في فكرة الحرية يرضي الغيور على حريته .. لأن له ــ من البداية ــ حرية اختيار النمط الذي يوافقه ، ولأنه بعد ذلك يشحذ فكره للعمل على استكمال تحرير نفسه ، ولأن سارتر ــ فضلا عن ذلك كله ــ يجند أفكاره عن الحرية طبقا لضرورات مواقف فكره السياسي .. ومن ثم زاوج بين حرية الفرد الباطنة وبين امكان العمل البشري في تغيير صورة العالم .. وبالتالي توصل الى تأكيد فكرة حق الانسان فيما يسمى بالعمل الثوري ، بتفجير امكانياته الهائلة وعزمه الأكيد على الفعل الحر .

فماذا فعل سارتر ــ المفكر السياسي ، والمحلل الوجودي لفكرة الحرية ــ حتى يكون منطقيا مع ذاته ، وصادقا مع سلوكه ومواقفه؟؟

لقد كان السائد ان يكون التفكير السياسي مقتصرا على شكل البناء الحاكم في المجتمع ، ومدى تعبيره واستجابته لرغبات المنتمين الى ذلك المجتمع ، وطريقة تسييده وتوجيهه ، ومن ثم قاس مفكرو السياسة كل شكل من هذه الأشكال بمقاييس أو قوالب تقليدية سائدة .. عمادها المصنفات الاغريقية ، ومستحدثات

الفلسفة فى العصر الوسيط .. وما كانت هذه التقسيمات لغير طبقات تدرجيـــة فى المجتمع الأثينى ، أو طوائف مغلقـة في غـيرها من المجتمعات .. أما حق الجموع ككل ، **وأما حق الفرد كانسان حر ومحكوم ، وأما احقية المواطنين باوطانهم دون غيرهم .. ذلك ما لم نجـده كاوضح ما يكون الوضوح الا عند مفكرنا السياسى سارتر .. فهو كاديب نجده يصف لنا القضية التى يعرضها وصفا رائعا ، وهو كانسان وجودى يدافع عن قضايا الانسان فى شتى أنحاء العالم دفاعا حارا ، وهو كفيلسوف انسانى يشـقى نفسه فى ترسيخ مفهوم الحرية فوق أرضيـة الواقع** . حتى يجذبنا الى جانب القضيةلا الى جانبه .. لأنه لا يدع لنا فرصة البحث عنه .. اذ سرعان ما يقفز ليعيش هو بيننا ، بحثا عن محنة أخرى من محن حرية الانسان .

محنتها فى الصين الوطنية واندلاع الثورة الشعبية ، محنتها فى كوريا وتقسيمها الى جنوبية وشمالية ، محنتها فى العدوان الثلاثى على مصر ، محنتها فى القمع الشيوعى لشعب المجر ، محنتها فى تمسك فرنسا باستعمار الجزائر ، محنتها فى محاولة واد استقلال الكنغو الجـديد ، ومهزلتها فى غزو كوبا ، وما يتهدد فرنسا نفسها من سيطرة حكم ديجول ، ثم كشف العوامل الخفية وراء جائزة نوبل واغراضها السياسية .


ب . لومومبا

كل هذه معارك خاضها سارتر باختياره .. بحريته الكاملة .. فهل اختلفت مواقفه فى كل واحدة منها باختلاف الظروف المحيطة بها ؟ ام اختلف تعريفه للحرية مثلما حدث لشخصياته الأدبية الخاضعة لحبكة رواياته ؟! ان منطق الأحداث العالمية وشدها الدائم لاهتمامات كاتبنا الانسانية .. هما اللذان يبرزان مفهوم الحرية السياسية عنده . فها هو يحس بالقلق خوفا على مفهوم الحرية من الخلط والضـياع .. فيؤكد مرارا أن « **الحرية واحدة .. لكنها تبدو فى أثواب مختلفة تبعا لاختلاف الظروف ، ومن المسموح به أن نوجه سلفا استجوابا لكل من دافعوا عنها من الفلاسفة .. فبشان أى موقف مميز مارستم تجربتكم للحرية ؟ .. فى الحق أن مجرد الاحساس بكوننا أحرارا على مستوى الفعل والمشروعات الاجتماعية أو السياسية والخلق فى الفنون شىء ، وكوننا نحس بذلك فى عملية الفهم والاكتشاف شىء آخر** » .

ولما كانت الحرية من حق كل انسان — بل هى الانسان ، وهو صاحب الحق الأوحد فى امتلاك نفسه .. أصبح من الطبيعى ان تكون الحرية ، ليست واحـدة فحسب ، بل كاملة **لا تنقصها درجة أو درجات ، ومن ثم فلا تفرقة بين انسان وآخر من حيث الحرية ، ولا تمايز لقوم على قوم فى حريتهم ، ولا تفضيل لفئة على فئة على حساب هذه الحرية .**

لذلك فان سارتر فى دفاعه عن حرية الانسان فى هذه المواقف السابقة .. يكون متسقا تماما مع نفسه .. فهو الفردى النزعة .. لا يجد ما يمنعه من التفانى فى تأكيد حرية جموع الشعب الصينى ، وحقها فى الثورة على شيانج كاى شيك ، وحقها فى رفضها التغلغل الأمريكى ، وحقها فى عدم نسيان الاحتلال اليابانى من قبل .

فيتابع جيش الفلاحين الرابض فى منشوريا منتظرا اشارة البـدء من قائده ماوتسى تونج ، ويلقى الأضواء على بورجوازيى شنغهاى وبكين الملتفين حول عصبة شيانج كاى شيك ، وتحتضن كلماته رجل الشارع الحائر ببلاهته بين هؤلاء وأولئك ، ثم يفضح حقيقة الأصابع الخفيـة التى تحرك العصبة الحاكمة من وشـنطن ، ويشرع فى تبديد الغموض الذى يصاحب كلمة صينى من أذهان مواطنيه الفرنسـيين .. ليؤكد لهم انه انسان كما يجب أن يكون الانسان بخيره وشره وحريتـه ، وان « **البيض المتعفن وزعانف سمك القرش** » على الرغم من أنهـا أطعمة غريبة لأن أربعين مليونا من الفرنسيين



تقريبا يجهلون حتى طعمها .. فان هذه الاطعمة « أشد غرابة في الصين ما دام اربعمائة مليون صيني – تقريباً – لم يذوقوا طعمها قط .. أربعمائة مليون صيني جائعون » .

ومن ثم فانه يستدر عطف مواطنيه عليهم ، ويحفز هممهم ، ويكسب تأييدهم لجيش الفلاحين الهابط من الشمال ثائرا على الكومنتانج .. لأن الثورة من حقه ما دامت حرية الانسان الصيني في يد الآخرين ، وما دام البؤس قد فقد مظهره المثير للفضول في شوارع الصين . ولهذا فان دفاع سارتر عن الحرية هنا مصحوب بملمس مادي .. يتجسم في المستوى الاقتصادى المنحط الذى يعانيه الربعمائة مليون .. لكننا نحس من دفاعه بالقلق وللخوف على هـــذه الحـــرية ومصيرها .. من جراء انطلاق غرائز السوقة المنحطة بالسلب والقتـــل وانتهاك الأعراض في حالة انهيار حكم الكومنتانج ، ومن جراء – وهذا هو الأخطر – اسراع البورجوازيين الى دعـوة الشيوعيين .. لأنهم كعادتهم يفضلون اي نظام على غضبة الشعب ضـــمانا لصالح طبقتهم ، ويستطيعون احتضان هذا النظام بما زودوا به من مرونة الالتفاف وامتصـــاص القـوى .. وها نحن ترن في آذاننا صدى كلماته بعـــد انتصار جيش الفلاحين بقيادة ماوتسي تونج .. **« وأولئك الفلاحون ، أهم الذين أخذوا المدينة أم هى المدينة التى ستأخذهم ؟ انهـــم الآن جالسون في وسط الطريق ، وعلى الرصيف ، وفى المكان نفسه الذى كانت جموع تنتظرهم فيه عشية الأمس . ولقد نهضت هذه الجموع ،** واندفعت باتجاههم واطلت عليهم بقامتها الطويلة ، وأخذت تنظر اليهم . ان المنتصرين عادة يختبئون ليرتاحوا ؛ أما هؤلاء ، فكأنهم لا يكترثون بأن يخيفوا . ومع ذلك ، فانهم هم الذين هزموا جيوش الكومنتانج التى سلحها الأمريكيون ، وهم الذين كبدوا الجيش الياباني الهزيمة . وانهم ليبدون مسحوقين بالأبنية العالية التى تحيط بهم .. لقد انتهت الحـــرب ، ويجب كسب السلم » .

ولكن كيف يمكن أن يهنأوا بالسلم داخل الصين دون انتصار القوى الستالينية بالذات على الصعيد العالمي ؟! وكيف تتحقق انتصارات الفلاحين والعمال مع الابقاء على فئران المركب من البورجوازيين ؟! ثم كيف – وهذا هو الأهم – يجرءوا على الاستكانة لراحة السلم بينما القوى الأميركية تتهددها بالانتقام في كوريا ، وبينمـا الاستراتيجية الستالينية تتطلب منهم المبادرة الى مساعدة رفاقهم المهاجمين الكوريين ؟!!

هنا نجد سارتر يشرع قلمه مصورا بحرارة وصدق بشاعة الحرب وأنهار الدم المســفوك وأكوام الأطفال الحيارى بين نيران الشـــمال والجنوب ، ويكاد يبح صوته من مواصلة الهتاف في مجلته « العصور الحديثة » متسائلا عن مكان الحرية بين هذه الصراعات الوحشية ، ويواصل تساؤله عما اذا كان للحرية ان تهدأ بالا بمجرد فض بكارتها عند خـط عرض ٣٨ ؟! ان تاريخ كتابات سارتر عن حرب كوريا يؤكد عدة حقائق هامة ..

أولها .. أن كوريي الشمال – وهم أهـــل الصناعة – هم الذين بدءوا الهجوم متخطين هذا الخط اللعين . خط عرض ٣٨ المذكور .

ثانيها .. ان هذا الخط قد تم عليه الاتفاق في مؤتمر بالتابين بين حلفاء الغرب والاتحـــاد السوفيتي لتقسيم كوريا الى شمال وجنوب .. لا لشيء الا لتأمين استراتيجية الاتحاد السوفيتي

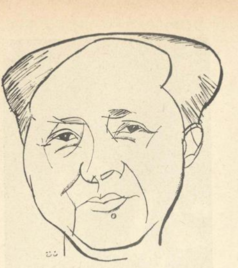
في عهد ستالين ، ودونما نظر الى أحقية أهل كوريا الوطنيين في ابداء رأيهم في هذا الاتفاق .

وثالثها .. ان جنوب كوريا وراء خط الاتفاق مخالف في طبيعته وامكانياته لشمال كوريا .. فالأول زراعي فقير يتحكم فيه حفنة اقطاعيين على راسهم سنجمان ري ، والثاني صناعي نشط الى رفع مستواه الاقتصادي وتحقيق الرخاء .

ورابعها .. أن اقطاع الجنوب كان يطمع دائما في السيطرة على ثروة الشمال ، لكنه ما كان ليجرؤ على الافصاح عن ذلك ، وانما كان يضرب على وتر الوحدة الوطنية والتغني بأمجاد الوطن الموحد وبمستقبل الوطن الغني .

وخامسها .. ان سياسيي الجنوب كانوا أكثر حذقا ودربة على أفانين المناورات السياسية من رجالات الشمال .. ومن ثم استطاعوا أن يجروا هؤلاء الى فخ المبادأة بالهجوم .

لكن ألاعيب السياسة ما كانت لتتفق وطبيعة سارتر الانسانية ، خاصة وأن منها ما كان يستتر وراء تمويهات وادعاءات براقة قد تدفع بالكاتب الصادق أن يدافع عنها بحرارة ، ثم يتكشف له أنه انخدع يوما بهذه الأكاذيب المحبوكة .. ولهذا فانه آثر أن يكتب عن «اللايقين» الى أن يتكشف اليقين في يوم ما .. لكن ما لا يمكن الشك في وجوده .. هو أن في كوريا حربا ضروسا ، وأن الانسان الكوري يطحن فيها بين كماشتين لا ترحمانه .. أحداهما يمسك بها سنجمان ري ويشدد على قبضتها ترومان في وشنطن ، والأخرى يمسكها كي ميل سونج بتشجيع من ستالين الذي يمده بمتطوعي الصين من الفلاحين المتنصرين .. وماذا كانت النتيجة ؟ .. العودة ثانية الى هذا الخط العنيد ، ومحاولة تجفيف الدماء من شوارع المدن والعاصمة سيؤول .. وبقى سنجمان ري امير الاقطاع رئيسا لجمهورية كوريا الجنوبية ، وبقى كي ميل سونج على رأس كوريا الديمقراطية الشعبية في الشمال .. وماذا جنى الانسان الكوري !! لا شيء غير اللايقين الذي ابرزه سارتر مقرونا بحرية هذا الانسان .. « ما عاد عندي شك : أن مجرمي الحرب ، في هذه المسألة الكريهة ، هم اقطاعيو الجنوب وامبرياليو الولايات المتحدة الأمريكية . لكنى لا أشك بالمقابل في ان الشمال هو البادىء بالهجوم .. ان مهمة الحزب الشيوعي لم تكن بالسهلة : فلو اعترف بالوقائع ، ولو ليستخلص معناها ، لصاح أعداؤه في كل مكان بأنه انتقل الى كرسي



م . تونج

الاعتراف ، واذا ما انكرها اكتشف أصدقاؤه الكذبة وابتعدوا عنه . واختار ان ينكر ليحتفظ بالموقف الهجومي .. ففي السياسة لا مفر من دفع الثمن .. لكن الأفكار المغلوطة لا تقل اجراما عن الأفعال الخاطئة .. وهذا ما جعلني لا أومن بشيء البتة ، وسبحت في اللايقين .. لكنني لم أكن أرى غير الكوريين » .

لكننا لم نلبث أن وجدنا سارتر يؤكد — عن يقين — حق شعب الهند الصينية في الاستقلال، وحق المطالبة به ، وحق الكفاح من أجله ان لزم الأمر .. حتى ولو كان قتالا ضد بني جلدته من المغامرين الفرنسيين .. لقد تحمل كل نقد موجه اليه من الحزب الشيوعي الفرنسي حينما وقف في صف المواطن الكوري .. وادان التدخل الستاليني والأمريكي على السواء . وها هو يتلقى طعنات الاستعماريين الفرنسيين ، واتهامهم له بممالأة الشيوعيين الفيتناميين ، وتشكيكهم في وطنيته بطعنه للجيش الفرنسي من الظهر في ميدان القتال الفيتنامي ، أو وهو محاصر في ديان بيان فو .. لكنه لم يكن ليهتم بمثل هذه التخرصات قدر اهتمامه بابراز شناعة هذا الاستعمار وتأثيره على كرامة الانسان وحريته هناك .. لأنه كان يرى العدالة ماثلة في مطالبته بحريته ، ولأنه يرى أن من واجبه أن يلتزم العدل في كتابته . حتى ولو أثرت على « معنويات الجيش أو الأمة ، أو وحدة حزب ، أو شرف الأسرة .. أو ما يسمى بالمقدس » .. ولأنه لم يكن يسلم بما هو سائد في فرنسا من وهم زائف

ترسب فى الأذهان .. « وواجب الوطنى والمواطن والمناضل أن يروج الأكاذيب المفضوحة : ان عليه أن يحتفظ بها على لسانه كما لو أنها قربانة ، لينقلها من ثم الى جاره بتقوى مصطنعة » .

وها هو يواصل رسالته فيبدد فى جرأة عادلة هذه الأوهام ، ويهاجم بعنف قرصنة السويس ، ويندد فى الوقت نفسه بمأساة المجر .. ويفضح قداسة هذه القرابين المتناقلة . ثم يبين الفروق بين هذين الموقفين اللاأخلاقيين .. اذ على الرغم من اتفاقهما فى توقيت الحدوث ، وعلى الرغم من تشابهما فى استخدام العنف ، وعلى الرغم من تعبيرهما عن حقيقة الصراع القـــائم بين الشعوب وبين القوى الاستعمارية والرجعية ، وعلى الرغم من اتسامهما بالتهور والتخلى عن القيم الأخلاقية .. فانهما مختلفـان من حيث الظروف والملابســـات ، ومن حيث النتـــائج والنهايات .

فهجوم الانجليز والفرنسيين والاسرائيليين على السويس .. قد أعدت له العدة منذ بضعة أشهر ، أى أنه امر ثبت بالدليل القاطع أنه مدبر ، وأن غباء سياسييهم هو الذى أوهمهم بامكان استغلال حرج الاتحاد السوفييتى فى المجر .. فعجلوا بانزال قواتهم فى بورسعيد وكان مبعث هذا الغباء انهم لم يكونوا ليدركوا الدفعة القوية التى تزود بها الشعب المصرى والثقـــة التى استعادها لنفسه بعد ثورة ٢٣ يوليو ، لا لعدم فهمهم ــ كما يظن سارتر . أن الاتحاد السوفييتى يملك أقوى جيش فى العالم .. ذلك لأننا كشعب مصري عانى من الاحتلال البريطانى ، وبذل غاية جهده لاجلاء جيشه من ارض الوطن ، ما كنا لنرضى أن نستقدم جيشا آخر مكانه .. حتى ولو كان لنجدتنا .. وخاصة أنه لم يكن قد مضى على جلاء آخر جندى بريطانى من مصر غـير قليل .. فابتهاج شعب ما بتحقيق انتصـــار وطنى بعد طول كفاح يدفع به الى مواصلة نفض الغبار عنه ليصون بريقه .. وهــذا هو الذى جعل الفلاحين فى مصر يلتفون حـــول ثورتهم المنتصرة ، ويذودون عن انجـــازاتها الفتيـــة المستهدفة تحقيق آمالهم فى رفع المستوى وزيادة الدخول ، وأظن أن هذا هو الذى يفضح حقيقة جى موليه دعى الاشتراكية والمشارك فى مؤامرة العدوان باسم فرنسا ، كذلك أظن ان هذا هو التفسير الذى يتفق مع منطق **سارتر نفســـه حين يقول « ثمة دعاية ماكرة تهمس باستمرار فى آذاننا « ناصر الدكتاتور ! ناصر الدكتاتور ! » لتقنعنا بأننا نحرر مصر من طاغية . هيا كفاكم ! فطائراتنا قد ألقت قنابلها على فلاحين بائسين تتآكلهم مجاعة مزمنة . وان ناصر ، بتأميمــه القناة ، انما كان يلبى الارادة الشعبية : فبهذه الموارد الجديدة سيستطيع أن يبنى سدا ، وأن يروى ويزيد مردود الأرض المصرية . أما موليه فقد أسقط الصاعقة ، باسم « الشركة » على رؤوس الفلاحين السفهاء : ألا فليفطسوا بؤسا بشرط أن يقبض مساهمو السويس أرباحهم »**.
لذا فان موقف الفلاحين المصريين فى مقاومتهم لهذا العدوان موقف الاعتماد على النفس بالدرجة الأولى ، فان حاولنا أن نجسد هــذه النفس المعتمد عليها .. فهى الثورة المصرية وثوارها . ولهذا فان سارتر فى تأييده لنا يواصل دفاعه عن حرية الانسان فى التعبير عن ارادته ، وحريته فى تحرير امكانياته واختيار السبل الملائمة له فى استغلالها ، وهو فى هـــذا التأييد يرفض العدوان ، ينفى مشروعيته ويؤكد همجيته .. لأنه يتعارض وعدالة حرية الانسان ، وهو أيضا فى تأييده لنا لا يفوته أن يوجه اللوم بل النقـد لموقف هذا الاشتراكى جى موليه .. فيخلع عنه صفة الاشتراكية .. لأنه خائن لها .. خائن لحلفائه من الاشتراكيين ، وخائن لناخبيه الذين أوصلوه الى السلطة بعد أن وعـدهم بتحقيق السلام ، وخائن لجميع الفرنسيين لأنه سفك دم الجنود وخرب الاقتصاد الفرنسى وعـــزل فرنسا عن الأمم المتحدة من أجل لاشىء .. بل من جراء الكشف عن وجه بشع من فرنســـا للجميع .. « وجه **القسوة تجاه الضعفاء ووجه الجبن تجاه الأقوياء** » .

أما الردع السوفييتى للعصيان المجرى .. فكان اجراءا سريعا لثورة مفاجئة ، وهو استجابة أخلاقية لضرورة مذهبية ، وهو تلبية لرغبـــة رئيس وزراء المجر فى انقاذ الحـــزب الشيوعى المجرى من الانهيار .. ثم هو فضلا عن هذا وذاك دفاع استراتيجى عن سلامة الجـــدار الواقى للحدود السوفييتية ، أو ما تحتمه قواعد دفاع حلف وارسو فيما بعد .

لكن ما حدث من تصرفات ردع قاسية لا يمكن أن تبررها هذه التعللات ، فضلا عن الاشتراكية كمرجع مطلق لتقييم اى مشروع من المشروعات السياسية فى اية دولة اشتراكية .. لابد وان تدين كل عمل يمنع الانسان من صنع نفســـه وتخطيط مســـتقبله ، كذلك فان المنظـــورات السياسة التى مهدت لهذه الأحداث وصاحبتها بعدئذ .. تهيىء الأذهان للتعاطف مع الثـــوار الوطنيين او المتمردين الفاشيين على حد قول بولجانين .

فالحكومة النظامية التى تعجز عن اخماد تمرد بعد أن استقرت فى الحكم اثنتى عشرة سنة .. فتطلب الغوث من الاتحاد السوفييتي.. لابد وانها بلغت من الضعف قدرا يجعلها تستأهل ان تطحن مع الثوار العزل من السلاح تحت دبابات زوكوف القادمة . وحكومة شعبية تفشل فى انجاز المشروعات العمالية وفى تحقيق الشخصية المستقلة للمجر ، والتى استطاع ان يحققها جومولكا لبولندا بجوارهم ، لابد وأنها قد بلغت من الضعف امرا جعلها فى عزلة عن تطلعات الشعب القوى . والفان من المهاجرين المجريين الذين ثبت تسللهم عائدين من النمسا .. لم تكن تكفى أسلحتهم للصمود أمام الجيش الأحمر . والدقة فى ضبط الأسلحة ومصادرتها لدى الأفراد .. الى درجة مصادرة البندقية العتيقة لدى جنرال مجرى بلغ الخامسة والسبعين .. تعطينا صورة لمدى الحرص على تجريد المواطنين من كل سلاح . كذلك فان نداءات الكاردينال مندزنتى المحرضة من الاذاعات السريعة ، لم تكن لتجد الآذان المتدينة التى تصغى اليها . معنى هذا كله أن الثورة المجرية نبعت أصلا من الشعب نفسه .. بكل فئاته واتجاهاته .. عمالا وفلاحين .. شيوعيين قبل غير الشيوعيين ، من الشعب بكل نواحى ضعفه وقوته .. المتمثل فى افتقاده للسلاح واستغلال اليمينين الفاشيين لثورته ، وقوته المتمثلة فى اصراره مهما ضحى بآلاف القتلى .. فان كان رئيس وزرائهم السابق ناجى قد فشل ، وان كان رئيسهم الحالى وقتذاك كادار قد تخاذل وضعف ، وان كان جيرويه هو الحاكم الحقيقى الذى أعاد ناجى واستدعى قوات الجيش الأحمر ، فان قوى الشعب لم تتخاذل ولم تتنازل .. فقابلت الدبابات بصدورها .. وسقط شيوعيون مجريون صرعى بقنابل شيوعيين سوفييت .. لأن الشعب المجرى كان من حقه أن يطالب بحريته ، وهو حر فى اختيار أفضل السبل لتحقيقها ، وهو وحده الذى يحدد لنفسه طريق التقدم وحماية أسس الاشتراكية ، ومن ثم قطع الطريق على محاولة يمينية لاستعادة اى قدر من السلطان .. لذلك فان سارتر قد علق على كل تلك الأحداث بسطور متسائلا .. « **هل كان الاتحاد السوفييتى سيشهد ، عاجزا ، انسحاق القوى اليسارية ؟ ولماذا ؟ أما كان يستطيع أن يساعدها ؟ أن يقبل بتقديم معونة غذائية لحكومة تمثل الشيوعيين بنسبة كبيرة ؟ لا فائدة ترجى من ايقاف التطور الحر لبلد من البلدان بالقوة ! فعليه وحده تقع مهمة التغلب على تناقضاته . لكن سيقال : والمهاجرون ؟ والفدائيون ؟ والغرب ؟ كفى ! ان الاتحاد السوفييتى قد سحق المقاومة المجرية ولم يتحرك بلد من بلدان الغرب** » . وكان هذا وجها من وجوه الاقتناع بحتمية الصراع العالمى.. لكنه لم يكن بين القوى الاشتراكية والامبريالية، بل ــ وهو الشىء المؤسف ــ بين القوى الاشتراكية ذاتها ، الأمر الذى كان يتهددها بالتفكك ، ومن ثم الانهيار الذى يفتح ثغرة لقوى الرجعية وأعوان الغرب كى تتسلل منها مستعيدة ما فقدته من مناطق نفوذ .. وفى كلتا الحالتين يدور البحث عن الحرية فوق الأراضى الضائعة أو داخل الثغرات المفتوحة .. وفى كل الأحوال يدفع الانسان الثمن الغالى .. اعصابه ودمه ان لم يكن اقتلاه .

فما هو هذا النوع من الحرية الذى ضحى الانسان من أجله فى الجزائر بدم مليون قتيل أو شهيد ؟! .. من العجيب ان يسميها سارتر بحرية الحياة نفسها .. والموقف هنا أكثر حساسية بالنسبة لفرنسا .. فقد كانت الجزائر معتبرة كامتداد طبيعى لها من وجهة نظر الاستعماريين والعسكريين الفرنسيين ، وكانت تعتبر الحصن الطبيعى لحماية الوطن الأم من الانهيار ، وقد اعتبرت فى البداية مستعمرة لاسكان الجنود المسرحين المنتمين الى الجيش الافريقى ، ثم اعتبرت ملجأ لأفقر فلاحى فرنسا واسبانيا كى يشيدوا فيها القرى حول مدن



١ . جيفارا

الجزائر وقسطنطينة ووهران ، وفى نهاية الامر صارت محطا للعمال العاطلين الذين يسببون القلاقل فى فرنسا .. الى أن فضلت الرأسمالية أن يكون لها الحظ الأوفر فى استعمارها فأنشأت شركات التسليف العقارى والنقليات البحرية البخارية ، على أساس أن رءوس أموالها لن تقيم صناعات فى الجزائر ، وانما اتحادا جمركيا يؤمن احتكار السوق الجزائرية للصناعة الفرنسية التى لا تلقى رواجا فى السوق العالمية بسبب ارتفاع أسعارها ، وعلى أساس تجميع الأملاك العقارية الأوروبية تجميعا تدريجيا على حساب الأملاك الجزائرية أيضا .. **ومن ثم تحولت غالبية الشعب الجزائرى الى بروليتاريا زراعية ضخمة ، تنتج للسوق الفرنسية ما تتطلبه ، وهذه السوق تحتاج الكروم لصناعة الخمور.. فلابد أن تتوقف زراعة الحبوب غذاء الجزائريين لتحل محلها تلك الزراعة المشبعة لحاجة المستعمر .. وعم البؤس عامة الشعب العامل ، واضطر البعض الى الهجرة وراء الأعمال الضئيلة فى فرنسا ، وارتفعت همسات التململ .. منبهة الى هذا الخراب ، مما دفع بغباء المستعمر الى الاعتقاد** فى الاصلاح مبتدئا **بالاقتصاد .. لكن سارتر** يرد على هذا الغباء **بقوله .. « نعم .. ان الفلاح** يموت **جوعا ، نعم انه بحاجة الى كل شىء** : الى الأرض **والعمل والعلم ، نعم أن الأمراض** ترهقه ، نعم ان حالة **الجزائر الراهنة تشبه** أسوا **ألوان البؤس فى الشرق الأقصى . ومع ذلك** فيستحيل البدء **بالتغيرات الاقتصادية ،** لأن بؤس الجزائريين **ويأسهم هما النتيجة** المباشرة الضرورية **للاستعمار ، ولأنه لا يمكن ازالتها اطلاقا مادام الاستعمار قائما . »** .

ان حساسية الموقف لم تمنع سارتر من أن يقف فى صف الحق ، ويجاهر بالنقد ، ويعلن الحل العدل . ان الحرية هنا هى الحق المشروع للجزائريين ، فان تحايل المستعمرون بانصاف الحلول ، واذا تردد رجال الأحزاب بين الاعتراف بالحقيقة وبين مستقبلهم السياسى. فلن يحقق لفرنسا مغنما .. لأن الحقيقة لا تمتد الى مالا نهاية ، والحرية لا تجزأ ، والتاريخ لا يتراجع .. فالاستعمار فى طريقه الى الزوال .. ومن ثم فان جراة سارتر على مواجهة مواطنيه بالحقيقة ، وتحذيره للسياسيين من مغبة التردد والمناورة ، وتبصيره لهم بالخسران حتى من الناحية الاقتصادية وبهظ تكاليف الابقاء على الجزائر مستعمرة فرنسية .. جعلته يأسى لهؤلاء السياسيين – ادعياء المبادىء – تخاذلهم وخضوعهم لرغبات عتاة الاستعماريين فى الجيش السرى ، ويتحرج من عدم الابتهاج بعقد معاهدة ايفيان التى حققت استقلال الجزائر .. حتى ولو أن الفضل في عقدها يرجع للجنرال ديجول !!

والواقع أن موقف سارتر من ديجول وجمهوريته الخامسة يحتاج الى نظر .. ففرنسا التى يشبهها سارتر – طوال حرب الجزائر ذات السبع سنوات – « بالكلب المجنون يجر آنيه فى ذنبه ويزداد كل يوم ذعرا من ضجيجها » ، هى نفسها ذلك الكلب الذى وضع في رقبته أكثر من سلسلة لقيادته فى شتى الاتجاهات .. حتى كاد الكلب أن يختنق. فان استطاع ديجول أن يعرف موطن الداء ، ويحل رباط الاناء من ذنب الكلب .. لم يعد ثمة سبب خلقى لهذا الجنون ، واذا ما بقى شىء من فوضى هذا الجنون .. يصبح من المؤكد أنه من هذه الأطواق متعددة التجاذبات.. لأن سلاسلها تظل تصلصل فى أذنيه .. هنا يصح أن نهمس قائلين ان الحرية لا تستقيم مع أطواق الأحزاب التى تتخم فرنسا ، وان الحرية المطلقة لابد وان تقف عند حد الانقاذ من الضياع. وهذا ما استطاع أن يقوم ديجول به .. فالجمهورية الرابعة التى تلقفت فرنسا بعد الحرب العالمية الأخيرة لم تثبت جدارتها لحل مشكلات ما بعد الحرب داخليا وخارجيا ، ولم تستطع أن تتطور مع مقتضيات قلب القرن العشرين ، ولم تتمكن من التحرر من القيود التى كانت قد اضعفت مقاومتها من قبل امام زحف الألمان فانهارت تماما .. وما هذه القيود غير تشتتات الأحزاب وتباعد عقائدياتها ، واختلاف مصادر التوجيه وتصارع القوى فى كل حزب على حدة ، ثم ما انتاب فرنسا من هستيريا الاضرابات العمالية بعد الحرب.. الأمر الذى شل الانتاج وهدد الاقتصاد بالانهيار، وصار الفرنك الفرنسى مثارا لفقدان الثقة فى انجاز أى مشروع .. فانطبع كل ذلك على أجهزة الحكم ، وصار الجميع يعارض الجميع .. حتى ان اية وزارة لم تكن لتستقر فى الحكم اكثر من بضعة شهور لتحل محلها أخرى .. والملاحظ أن كل واحدة من هذه الوزارات ما تحطمت الا على صخرة حرية المستعمرات التى ان لم تكن ترضاها لها ، فهى تجبن عن المصارحة بموقفها .. ومن ثم فقد كان سقوط كل وزارة معناه اضافة قيد جديد الى القيود المعوقة للحرية .. وهنا يكون موقف ديجول هو موقف المخلص لفرنسا من ورطتها فى معاداة

الحـــرية او تحرير الشعوب ، واذا ما اختاره الشعب الفرنسى على راس الجمهورية الخامسة. فما ذلك الا تعبير صادق عن حـرية الجمـوع فى انتخاب من تشاء .. ولا معنى بعدئذ لذكر شيء عن اصرار العسكريين الفرنسيين على تولية ديجول .. مادامت الكلمة الأخيرة هى للشعب، ومادام مدلول الحـــرية قد تحقق فى الحفظ والصون بدون هبوط «المظليين بقيادة ماسو» .. لذلك فان سارتر حين يقول « اننا لا يمكن ان ننقذ بلدا من عجزه بأن نمنح رجلا واحدا القدرة الكلية ، والطريقة الوحيدة .. هى أن ننسحب نحن انفسنا من عجزنا ، وان نتبنى برنامجا ، وتحالفا بين الاحزاب » يدور في حلقة مفـرغة ، لأن فرنسا لم تكن خالية من البرامج والترتيبات، وكم من تحالفات قد حدثت بين الأحـــزاب دون جدوى .. فهل هناك تعارض بين الرجل الواحد والبرنامج البناء !! اننى اجد نفسى أجيب باجابة سارتر نفسـه « **ان نعم هو الحلم ، ولا هى اليقظة . وقد آن لنا أن نعـــرف هل نريد أن نستيقظ أو ننام** » .

ان سارتر يواصل يقظته ، فيتناول أحداث العالم منها الانسان فى كوبا وفى الكونغو الى حقيقة التشكيل الاستعمارى الجديد ، فلا يمكن فصل قضية كوبا عن أحداث أمريكا اللاتينية واضطراباتها العديدة ، التى لا تنم عن شيء بقدر ما تكشف عن محاولات الاتيان بحكام يمثلون مصالح الولايات المتحدة الأمريكية .. وهى محاولات لا تنتهى ما دامت قوى البروليتاريا الزراعية فى حالة تيقظ دائم لهذه المحاولات التى تعتمـــد فى الغالب على عناصر عسكرية ، ومن ثم فان التقاتل بين هذه القوى لن يخمد ما دام الاستعمار يرفض التسليم باســـتقلال الشعوب .. ولهذا فان كاسترو فى كوبا هو امتداد لزعيمهم مارتى الذى مات قبل أن يشهد استقلال كوبا عن اسبانيا فى القرن الماضى ، وهو تجسيد لأمل الشعوب الكادحة فى حقول الفاكهة والقصب ، لذلك فان الاستعمار الجديد لم يستطع أن يمتص كاســـترو الى جانبه ، فيكون باتيستا آخر يدين للولايات المتحـــدة بالولاء والطاعة .. فهو قد اعتمد منذ البـــدء على القاعدة العريضة الأصيلة فى كفاحه .. قاعدة فلاحى حقول قصب السكر ، وهو على الرغم من انتمائه الى طبقة متوسطة تعتمـــد عليها الأساليب الاستعمارية الجديدة ، فانه قطع روابطه بها تماما وعاش فى المعسكرات الطبيعيـة لجيش التحرير .. فى حقول وتلال كوبا ، فعندما تسفر الولايات المتحدة عن وجهها بحملتها الفاشلة على خليج الخنازير ، يكون فشلها نتيجة حتمية لاعتمادها على فئة من المنفيين ، الذين قطعوا صلتهم ببنى جلدتهم الممارسين للحياة والكدح داخل كوبا ، والذين اعتادوا على حياة المنفى فى كنف الرفاهة الأمريكية. ويكون نجاح كاسترو طبيعيا نظرا لالتحامه بحاجات الجماهير واستناده اليهم فى الدفاع عن لقمة العيش او الســـكر كمحصول رئيسى .. ولهذا فان سارتر لا يجد غرابة فى أن يعلن كاسترو عن نفسه بانه شيوعى ماركسى .. لأنه وجد ضرورة الحل الاقتصادى او الاستقلال الاقتصادى كقاعدة اساسية لكل تنظيم سياسى هى الألزام لوطنه كوبا ، بل يرى سارتر أن نجاحه كان نتيجة لهذا الاعلان .. لأنه كان مستقيما مع نفسه ومع طبيعة الأحوال .

أما على الضفة الشرقية للأطلسى حيث تربض افريقية بدولها حديثة الاستقلال .. وبمشكلات ما بعد الاستقلال ، وما قد تكشفه هذه المشكلات من حقيقة هذا الاستقلال الجـــديد ونوعه ، وما يستتبع ذلك من احداث واضطرابات .. فكان من ابرزها أحداث الكونغو التى تناولها **سارتر بالتحليل مبرزا دور پاتريس لومومبا وماساة فقدانه .. فهو « لـم يكن ، وما كان يستطيع أن يكون ، بطل الجامعة الافريقية .. فكان شهيدها ، وقد ألقى تاريخه النور ، أمام الجميع ، على الرابطة العميقـة للاســـتقلال والوحدة .. ولقد فهمت الأمم الافريقية .. ان الوحدة هى الحـــرب ، وتحت تأثير الجزائر ،**

يزداد البعض فهما بانها هى ايضـــا الثورة الاشتراكية » .

فلماذا لم يستطع لومومبا ان يكون بطـــل الجامعة الافريقية ، ولماذا فشل الشهيد على الرغم من كفاءته واخلاصه وتعدد مواهبه ؟! انه قد حمل على كاهله مهمة الاحتفاظ باســتقلال الكونغو ووحدته ، وأخـــذ على عاتقـــه مطاردة الاستعمار عند كل محاولة منه لتقمص شخصى جديد او التستر وراء بدعة من نظام .. لكنه كان يثق ثقة لا تتزعزع بالانسـان .. باخلاصه ، بمعقوليته ، بفاعليته .. الانســـــان المطلق .. فكانت ثقته سببا فى ضياعه وعظمته معا .. كان يأتى لأحد وزرائه الذى اشيع عنه خيانته ، ويقدم له الوثائق والتقارير التى تدينه ويسأله « هل انت خائن ؟ انظر فى عينى وأجب ! » .. ومحترف الخيانة لا تهمه مثل هذه الانسانيات أو النظر الى اعماق الانسان . ثم ان لومومبا كان دائم القول « ليس لنا اختيار سياسى » بمعنى أنه لابد من القضاء على الاستعمار السياسى فقط أو ربما القضاء عليه أولا .. وفى هـــذا تجاهل للواقع وحقيقة الأهداف الاستعمارية الاقتصادية والاجتماعية .. فليس الأمر استقلالا ومركزية فقط . فهل تتحقق المركزية ووحدة المقاطعات عن غير طريق القاعدة الشعبية !! هذا ما لم يتبين لومومبا حقيقته الا قـــرب فوات الأوان . فهو بحكم تربيته الدينية الكاثوليكية ، وهو بحكم انتمائه الى فئات المتعلمين فى بلجيكا للعمل في شركاتها بالكونغو .. ومن ثم انغماسه فى الطبقة البرجوازية ، وهو بحكم تناقض هذه الطبقة من الداخل وتناقضها مع الكونغوليين البروليتاريين ، وهو بحكم الواقع السياسى الذى يعبر عنه وجود حركة الأباكو الانفصـــــالية .. ووجود الاتجاه الكانجى للانفصال .. ووجـــود سياسيين غامضين مثـــل جوزيف ايليـــو ، وكازافوبو ، وتشومبى .. وكلهم فى الامكان ان يكونوا مطية للاستعمار الجديد .. دفعه كل هذا الى تكوين « الحركة الوطنية الكونغولية » ، ودفعه الى جعلها اساسا لمبدأ الحزب الواحد .. لكنه حزب جامعيين .. حـــزب سياسيين .. أو بالأصح حزب القادمين من ابناء الكنغو بالثقافة البلچيكية .. ومن ثم لم يكن حزبا جماهيريا .. وهنا كان خطأ لومومبا . لذا فانه حين تنبه أخيرا الى ضرورة الاعتماد على هؤلاء كان أعوانه فى الحزب اسبق منه فى القضاء عليه ، فاتهمـــوه بالشيوعية بدون ان يعلنها .. وانما لمجرد طلبه العون من كل دول العالم فامده الاتحـــــاد السوڤييتى بالطائرات .. وكانت المأساة بالاعتقال ثم بالاغتيال غدرا .. ولهذا فان سارتر حين يعيب عليه انه تجاهل العامل الاقتصادى والقوى العاملة .. قد نسى القوى الأخرى التى كانت تصارعه .. فلم تكتف بالقضاء على حريته ، بل قضت على حياته ، وهددت مستقبل الكونغو بالضياع .

وبعد .. فان هذه المواقف التى عاشها أديبنا الفيلسوف ، فوهب قلمه للدفاع عن حـــرية الانسان فى كل بقاع العالم .. وخاصة منذ بداية الحرب العالمية .. لتضيف الى اعماله الفكرية فاعلية فى الوجود السياسى للانسان ، وتبريرا نابضا لأحقية الانسان المعايش لواقعه ، المكتوى بنار الاستعمار القديم والجديد ، المنتج الحقيقى لامكانيات التقدم .. ومن ثم يقدم لهذا الانسان مشروعية وجوده وحريته .. فهل نعتبر سارتر عدوا للاستعمار ام عدوا لكل الاطارات العقائدية التى تحد من حرية الانسان ؟! أظن انه عـــدو لكل المهددات التى تنقص اى قدر من كرامته الانسانية .. وهذا ما يفسر تقلباته ازاء أشكال الحكم اذا ما ارتكبت شيئا من هذه الآثام .. فاذا ما تبلور كل هذا فى رفضه لجائزة نوبل ، وتوجيهه النقد للهيئة المشرفة عليها ، واتهامها بانها « صارت قيدا جديدا من قيود حـــرية الفكر . » .. ندرك القوة الكامنة فى هـــذا الموقف ، والتى جعلت هذه الهيئة تقدم جائزتها فى العام التالى للرفض الى الأديب الشـــيوعى شولوخوف ؟

جمال بدران

قصة النزاع

> إن الثقافة لا تنقذ شيئا ولا شخصا إنها لا تبرر ولكنها نتاج الإنسان
>
> ج . سارتر

دكتور عبد الغفار مكاوى

عندما ظهر كتاب « المتمرد » لالبير كامى فى سنة ١٩٥١ استقبله معظم النقاد بالحفاوة والتقدير ، واعتبروه من أهم الأحداث الأدبية والفكرية فى فرنسا وفى أوروبا بوجه عام . **وتعددت الآراء حول هذا الكتاب الذى يعالج قضية الثورة فى الحيـــاة الغربية** منذ ثورة **العبيد بقيادة سبارتاكوس على سـلطان روما** حتى الثورة الماركسية **الكبرى ، ويكشف عن مدى اخلاصها لطبيعة الانسان وكرامتـه ، أو انحرافها عن مبادىء** التواضع والاعتدال **وسقوطها فى مأســاة القتل والجريمة** . قال عنه البعض أنه كتاب لم يظهر له مثيل منـــذ انتهاء الحرب العالمية الثانية ، ووصفوه بأنه أحد الكتب الأساسية التى تسجل بنبلها وانسانيتها بداية عهد جديد . وكان هناك اتفاق يشبه الاجماع على أنه ــ من الناحية الأدبية على الأقل ــ قد نجح نجاحا تاما . **فلم يبق هناك أحد لم يتأثر بسمو عبارته تأثره بسمو تفكيره** ، ولم يختلف أحد من أصحاب اليمين أو اليســار على أسلوبه القوى الحساس الذى يكاد فى جماله وشجاعته الا يكون قد جرى على قلم كاتب أوربى بعد نيتشه .

غير أن هناك كاتبا خرج على هـذا الاجماع ، وراح يحمل على الكتاب وصاحبه حملة شديدة كانت سببا فى نزاع مؤسف أدى الى القطيعة بين اثنين من أعظم المفكرين فى عصرنا الحديث . فقد كان هذا الكاتب هو « **فرنسيس جانسون** » ، مساعد سارتر فى تحرير مجلته « **العصور الحديثة** » وأحد النقــاد والمفكرين اليساريين . لقـد استفز كامى استفزازا جعله يرد عليـــه بلهجة غاضبة لا تخلو من التعـــالى والكبرياء ، مما حمل سارتر على الاجابة على هذا الرد فى لهجة أشد غضبا وقسوة . ومع أن الحساسية الشديدة للنقد كانت من أقوى الأسباب التى زادت من حدة هذا الخلاف ، فاننا نستطيع اليوم بعد أربعة عشر عاما من وقوعه أن ننظر اليه نظرة هادئة تبعد عنه العوامل الذاتيـة المسرفة ، **وتوضح كيف أنه لم يكن فى الواقع مجرد خلاف بين شخصيتين كبيرتين ، بل شيئا ينبع من صميم العصر الذى نعيش فيه ولا يزال يشغله ويعذبه الى اليوم .**

التمرد والفن

قد يبدأ جانسون فيسأل هذا السؤال : هل يجوز لكتاب يعالج قضايا ينقسم حولها النـــاس وقد يقتتلون من أجلها أن يكتب بمثل هذا الأسلوب الجميل ، أو يبلغ هذه الدرجة من سمو اللغـة ونبلها وتعاليها ؟ ان كامى نفسه يرفض الفنان الشكلى كما يرفض الفنان الواقعى . فهو فى الفصول الذى وضعه عن « **التمرد والفن** » يدين الاثنين معا ، ويقول ان عيب الأول أن الشكل فى أعماله يغرق المضمون ، كما يأخذ على الثانى أن المضمون عنده يطغى على الشكل . كلاهما يبحث عن الوحدة حيث لا مكان لها ، فاذا ظن أنه وصل اليها لم تكن سوى وحدة خادعة

بين سارتر وكامي

Histoire du conflit Sartre-Camus



ومخدوعة . اذا طبقنا هـــذا على أسلوب كامى وجدناه قد أغرق فى الشكلية على حساب الروح الموضوعية التى يحتمها مضمون يتناول مسائل الثورة والتاريخ ، وأسرف فى الاهتمام بالأسلوب الى حد وصل فيه الى التطرف الذى وضع كتابه لادانته . لقــد قال فى حديثه عن الأسلوب « **عندما يبالغ الكاتب فى الاهتمام بالأسلوب والتظاهر به ، يصبح عمله حنينا خالصا ، وتصبح الوحدة التى يحاول اقتحامها شيئا غريبا على الواقع** » . فهل ينطبق هــذا القول على أحد كما ينطبق عليه ؟ ان الكتاب كله صرخة احتجاج على التطرف والظلم والتنكر للانسانية الحقة ، ولكنه ، على حد قول الناقد ، احتجاج مفرط فى جماله وجلاله وثقته فى نفسه ، مبالغ فى دقته وكماله وتعاليه .

ويعود الناقد الى انتاج كامى السابق على « **المتمرد** » ليحلله من وجهة النظر هذه . فقد كانت روايته الوباء « تأريخا متعاليا » لمرض الطاعون الذى داهم مدينــــة وهـــران الجزائرية . وهى فى ذلك تختلف عن روايتـــه الاخرى « **الغريب** » فى أن مرسو بطل هــــذه الرواية الأخيرة يرى العالم من وجهة نظر الذات الواقعية الوحيدة التى تجد نفسها غريبة بين ذوات أخرى واقعية ، فى حين أن مؤرخ الوباء ينظر الى الأحداث التى تقع فى المدينة من عل ، ويكتفى بتأمل الموقف من خارجه . ولذلك فان الوباء لا تمثل تحولا فى تفــكير كامى ، بل تتابع المرحلة التى يعبر عنهـــا كتابه الفلسفى « **أسطورة سيزيف** » . فقد تعلمنا من هـــذا الكتاب كيف نحافظ على العبث أو المحال ، ونتمسك بالرهان الممزق العجيب معه . عندئذ يحتل الجسد ، والحنان ، والخلق ، والفعل ، والنبل الانسانى مكانه فى هذا العالم الخالى من المعنى . كانت كرامة الانسان تتمثل عند سيزيف فى التمرد العنيد على قدره ، والاصرار على مجهود يعلم أنه عقيم . وكان عليه أن يقتدى بهذا البطل الاغريقى فينتقل باستمرار من فعل الى فعل ، ويواجه العالم ويستزيد من الحيـــاة بقدر ما يستطيع ، ويستنفد طاقاته فى سبيل لا شىء ، ويفقد الأمل فى ادراك معنى الوجود ، ويتجرد من كل الأوهام التى تعده بالخلاص . وهـــكذا قدمت أسطورة سيزيف

صورة منطقية أو منهجية لسلوك « **الغريب** » غير المنطقي ولا المعقول ، ووضعت الانسان أمام قدره الظالم غير المفهوم ، وعلمته أن الانسان غريب أمام نفسه وأمام العالم ، وأن واجبه وكرامته معا في احتمال هذا الوجود العبثي وتحديه . ثم جاءت « **الوباء** » فعبرت عن هذه المعاني كلها على نطاق أوسع . فلم يعد الأمر هنا يتعلق بمصير فرد واحد ، بل بمصير مدينة وقعت فريسة للطاعون وكتب عليها أن تحيا في حالة حصار . ولذلك جاءت الرواية « **ميتافيزيقية** » واستحقت أن تسمى « **بالقدر الانساني** » . فالمشهد الحقيقي الذي تدور أحداثها على مسرحه هو العالم كله لا مدينة وهران وحدها ، وشخصياتها تعبر عن البشر جميعا لا عن رجال هذه المدينة ونسائها فحسب ، والوباء الذي تروى قصته ليس هو الطاعون بل الشر المطلق الذي يرزح بثقله على كل وجود واع . غير أن هذا التشابه بين الموقفين كان في الحقيقة نوعا من الخطأ الذي يتحمل المؤلف وزره ، لأن الانتقال مستحيل من أحدهما الى الآخر ، والصلة مقطوعة بين الوباء الذي يؤرخ له عقل خالص وبين القدر الانساني الذي يحياه أناس واقعيون . ولعل أسلوب كامي هو الذي كان مسئولا الى حد كبير عن هذا الخطأ أو عن هذا الوهم . **فقد لجأ الى أسلوب الرواية الذي يتميز بالتعالي والبرود ، ويتأمل الموقف ولا يعيش فيه** . ذلك لأن صراع البشر مع فيران الأرض لا يمكن أن يكون خاليا من المعنى الا اذا نظرت اليه من أعلى ، أما اذا عشت بينهم ووصفته من الداخل فستجد أن كل واحد فيهم يضفي على حياته معنى من المعاني . لأن مجرد الحياة في ذاتها لابد أن ينطوي على المعنى ، فاذا قررت أنها خالية من كل معنى فعليك عندئذ أن تضع لها حدا ، لأن المنتحر هو وحده الذي يقرر ألا يقرر شيئا ..

كان كامي اذن يعيش في تناقض مستمر لم ينكره لحظة واحدة من حياته . فهذا العقل الذي يحب الوضوح ، وهذه الروح التي تمجد النور ، قد وجدت أنها تصطدم كل يوم بتناقضات العالم وعذاب البشر ، حتى اعتقدت أن الانسان قد حكم عليه ظلما بأن يعيش ، وهو الكائن العاقل ، في عالم غير معقول : وأن ينشد الوحدة والانسجام وسط التناقض والاضطراب . وهو لذلك لا يملك ازاء هذا « **الظلم الميتافيزيقي** » سوى أن يقابله « **بالشرف الميتافيزيقي** » الذي يمكنه من الصمود لعبثية العالم ، والتمرد عليها كذلك تمردا عبثيا . كذلك يفعل الدكتور « **ريو** » بطل الوباء الذي يتحدى المرض ويحاول أن ينتزع من بين مخالبه أكبر عدد من الأحياء ، وان كان يؤمن مع ذلك أن كفاحه عقيم ، وأن الوباء لابد أن ينتصر عليه في النهاية .

حاول كامي اذن في أسطورة سيزيف أن يثبت وجود العبث أو المحال ويثبت معه أن الوعي به لا يؤدي الى الانتحار بل الى التمرد . ثم عكف سنوات عديدة على وضع « **مقاله** » عن التمرد الذي ينتقل فيه من الفرد الى المجموع ، ومن قدر ظالم مقدور الى قدر آخر مفروض على الناس . فهو يتأمل في هذا الكتاب حقيقة العلاقة بين التمرد والجريمة ، وبالاخص تلك الجريمة التي يصفها بالجريمة المشروعة أو الجريمة المنطقية أو الأيديولوجية — وهو يسأل ان كان التمرد ، الذي هو بطبيعته احتجاج على قدر ظالم وغير مفهوم ، يمكن أن يؤدي الى تبرير الجريمة الشاملة والقتل الجماعي ، أو أن كان من الممكن على العكس من ذلك أن نكتشف فيه مبدأ ذنب معقول . فالفعل التاريخي لا يستطيع أن يدعي البراءة ، والمهم أن نعرف ان كان في طاقة الانسان أن يعصم نفسه من الانزلاق الى الذنب الشامل ، ويلتزم بلون من التمرد المعتدل الذي يحتج على الظلم والعبودية والمهانة في الوقت الذي يؤكد فيه طبيعة الانسان وكرامته . **فالعبد الذي يتمرد على طغيان سيده ويقول له « لا » انما يقول في نفس الوقت نعم « ويؤكد قيمة انسانية لا ينبغي أن تهدر أو تهان ، لأن البشر جميعا من مظلومين وظالمين يشاركون فيها بنفس المقدار . وبذلك يكون التمرد الذي هو في أصله تعبير عن** صرخة ذات وحيدة ، **تأكيدا للتضامن بين البشر ، فاذا** أنكر هذا التضامن فقد اسمه وانحرف الى القتل **والجريمة** . كان تمرد سيزيف تعبيرا عن سخطه على الموت وعاطفته الجياشة بالحياة ، وكان انكارا للآلهة وتحديا للمحال أو العبث ، ولذلك فقد كان من الممكن أن يظل تمردا وحيدا . أما التمرد الذي نتحدث عنه الآن فهو ينتزع الفرد من وحدته ، ويجعل الاحساس بالغربة التي كان يقاسيها والشر الذي كان يعانيه وحده وباء « مشتركا » بينه وبين الناس . وبذلك يصبح التمرد هو الحقيقة الواضحة الأولى التي تجمع البشر على قيمة واحدة ، كما يصبح من المستطاع أن نقول : **نحن نتمرد ، فنحن اذن موجودون .**

التمرد الميتافيزيقي

وهكذا ينتقل كامي الى دراسة التمرد الميتافيزيقي الذي يصفه بأنه حركة يواجه الانسان بها قدره والخليقة بأجمعها ، محاولا أن يسترد الوحدة السعيدة ويتخلص من عذاب الموت والحياة . ثم يبين بعد ذلك كيف يتحول هذا التمرد الميتافيزيقي الى تمرد تاريخي ، فينسى أصله ويتنكر لمنبعه ويزحف الى السيطرة على العالم خلال جرائم لا نهاية لها ، بعد أن كان في مبدئه احتجاجا على الموت والشقاء ، ومحاولة « **لغزو الوجود الذاتي وابقائه في وجه الله** » . ويكون لويس السادس عشر ، أول ضحية لهذا الانحراف التاريخي ، وتقيم الثورة الفرنسية نظاما من القهر الذي لا ينتهي ، وتنشىء الجمعية الوطنية نظاما مطلقا جديدا ، فتجلس الفلسفة على العرش بعد أن طردت الله من السماء . ومن ثم يفقد التمرد الانساني الاصيل



س . دى بوفوار

من كل الحدود ليصبح ثورة ميتافيزيقية تجلت فى ثورات العصر التى حاولت أن تؤله النوع البشرى ، أو تنطلق الى الغزو الشامل للعالم ، أو تقيم مملكة غيبية فى نهاية التاريخ ، فتشوه وجه التمرد الأصيل فى كل الأحوال .

لم يكن غرض كامى اذن هــو وصف ظاهرة الثورة ولا عرض أسبابها التاريخية والاقتصادية . بل كان غرضه على حد قوله هو الكشف عن المسار المنطقى فى بعض الوقائع الثورية ، وبيان الموضوعات الدائمـــة للتمرد الميتافيزيقى . ومن هنا يبــدأ جانسون فى توجيه نقده اليـــه . فهو فى رأيه ينظر الى الثورات من وجهة نظر ميتافيزيقية ، ويهمل أسبابها الاقتصادية والتاريخية . وهو يذهب الى أبعد من هذا فيقتصر على اكتشاف المسار المنطقى للثورات ويرفض الاعتراف بأن للعوامل الاقتصادية والتاريخية دورا فى نشوئها . وبذلك تصبح الثورة عنده مرادفة لتأليـــه الانسان : تتكفل الشيوعية الروســية بتحقيق الطموح الميتافيزيقى الذى يصفه كتابه بمحاولتها أن تشيد مملكة الانسان الذى سيصل فى النهاية الى مرتبة الألوهية .

هذا التصور الغريب للتاريخ لابد أن يلغى التاريخ نفسه . اذ أن كامى يضحى فى رأى الناقد بالمواقف الواقعية فى سبيل حـــوار فكرى مجـــرد ، يدور بين الاحتجاج الميتافيزيقى على الموت والعذاب من ناحية ، وبين الطموح الميتافيزيقى الذى يغرى الانسان بالتسلط المطلق والسيطرة الشاملة من ناحية أخرى ، بحيث نجد التمرد الحق فى الحالة الأولى ، والثورة الفاسدة فى الحالة الثانية . وقد يصلح هذا المستوى الفكرى للمناقشات اللاهوتية ، ولكنه لا يصلح للكلام عن المواقف الواقعية ، ولا لفهم حياة البسطاء من الناس الذين يجوعون ويكافحون المسئولين عن تجويعهم . ولا شك عند الناقد فى أن كامى أرفع من أن يؤمن بهذه « المستويات الدنيـــا » أو أن يسلم بالدور الرئيسى الذى تؤثر به الحتمية الاقتصادية – أو الحتمية التاريخية كما يفضل أن يسميها – على أفعـــال الناس وأفكارهم .

ويستمر الناقد فيقول **انه اذا كان هناك عيب كامن** فى الثورات فلا ينبغى أن **نفتش عنه عند الفلاسفة ، بل فى الأفعال الثورية نفسها . ولذلك فلا صحة للقول بأن** مذهب ماركس هو الذى أدى **الى ارهاب ستالين ، ولا مبرر للحكم على النظرية من نتائجهـــا ، ولا للزعم بأن المادية الجدلية أو التاريخية هى المسئولة عن النظام البوليسى البشع على عهد ستالين . وهكذا يكون كامى قد وقع فى خطأين : أولهما أنه لم ينقد النظرية من داخلها بل حملها مسئولية أفكار وأفعال بعيدة عنها بعدا كبيرا ، وثانيهما أنه مر مرور العابرين على ظاهرة الثورة نفسها وسكت عن ظروف نشأتها ، وحركة تطورها ، وعناصر السلوك البشرى المكونة لها .**

ويأخذ الناقد على كامى أنه عرض للثورات التاريخية عرضا ناقصا بالاعتماد على كتابة تاريخية ناقصة للمذاهب الثورية . فمن الخطأ أن يوجه النقد الى الثورات الكبرى فى العصر الحديث بالاعتماد على تحليل العقد الاجتماعى لروسو أو سرد خطب سان جوست أو تحليل ظاهريات الروح لهيجل أو عرض حركات التمرد العدمية والفوضوية والفاشية ، أو الكلام عن ماركس ولينين وستالين من وجهة نظر مسبقة . أضف الى ذلك التحليـــل السطحى لمذهب

هيجل . ففى رأى كامى أنه أراد أن يجسد الحقيقة والعقل والعدالة ويلقى بها فى مجرى التاريخ ، فقذف بالعقل المجرد ، الذى كان الى عهده يخطط من أعلى للظواهر المتعلقة به ، فى مسار التاريخ ، ومهد بذلك لعهد جديد يخلو من « **التعالى** » ، وينصرف بكليته الى تنازع القوى والصراع على العالم . لقد بذل جهده لتدمير كل حقيقة متعالية وكل حنين الى التعالى . وقدم بذلك ، على مستوى ديالتيك السيد والعبد ، المبرر الحاسم لروح القوة التى تسيطر على القرن العشرين . وبذلك جعل من تاريخ الانسانية صراعا مميتا لغزو العالم والوصول الى السيطرة المطلقة . وانتهى تفكيره الى « الدولة المطلقة » التى أقامها الجنود والعمال ، وتمجيد النجاح البشع بكل ثمن ، حتى ولو كان هذا الثمن هو موت الملايين ، كما استمد منه الثوريون فى القرن العشرين تلك الأسلحة التى دمروا بها مبادىء الفضيلة الشكلية .

فعل كامى هذا كله ليثبت أن كل الثورات تخون التمرد الحق من حيث تريد أن تؤله الانسان . وهو لهذا يلقى الذنب كله على رأس هيجل . فمنهجه الجدلى يريد أن يصل فى نهاية المطاف الى اللحظة التى « تلتقى فيها مدينة البشر مع مدينة الله » . وستالينعنده هو أحد أبناء هيجل **الروحيين ، والشيوعية فى جوهرها** محاولة متطرفة لتحقيق **المساواة بين الانسان والاله ، وجعل** الأرض مملكة **يصبح الانسان فيها الها ، واقامة ديانة** تتعبد الانسان وحده . **ولهذا أصبحت « الأرض المقفرة »** اليوم نهبا للقوة المحضة **التى ستقرر أن كان الانسان الها** أو **لا** .

وهكذا يبدأ مع نابليون وهيجل ـ الفيلسوف النابليونى ـ عهد الفعالية المحضة . كما توضع المبادىء الخالدة والقيم غير المتجسدة والفضيلة الشكلية موضع الشك ، ويبدأ العقل فى التحرك فلا يعود تجريدا خالصا بل غزوا متصلا ، وتنتصر العدمية فيجلس قيصر على العرش ، وينتشر الرعب فى كل مكان . **وينتهى كامى الى اقتراح الشكل السياسى الذى يلائم التمرد الحق فى عصرنا الحاضر ، ويقف فى وجه الفعالية التاريخية المطلقة . هذا الشكل السياسى هو النقابية الثورية التى ترتبط فى رايه بالحقائق الواقعية ، وتتمثل فى البلاد الاسكندنافية .** وليس للعالم نجاة الا بالتمسك بالتمرد المعتدل فى وجه الثورة القيصرية ، واثبات فعاليته من خلال عذابه وتناقضاته وهزائمه المتكررة وكبريائه العنيدة .

هكذا ينتهى كامى من حيث بدأ ، أعنى الى التمرد استفز كامى استفزازا جعله يرد عليه بلهجة غاضبة لا تخلو من التعالى والكبرياء ، مما حمل سارتر على يحارب نفسه ، وتمردا يتمرد على ذاته . فيم كانت الحاجة اذن الى هذه « **اللفة** » التاريخية كلها ؟ لا شك عند الناقد فى أن الهدف منها هو الغاء التاريخ بمعناه الواقعى . فكامى الذى يتطلع الى أوروبا العجوز المعتمة من شواطىء الجزائر المشمسة لا يرى الا « **تاريخ الغرور الأوروبى** » ، أى وجه التاريخ المظلم الكئيب . وحين كان يتحدث على لسان سيزيف ، كان يؤمن حقا بضرورة الفعل ، ولكنه الفعل العقيم الذى لا معنى له ولا أمل فيه . فلما اشترك فى مقاومة الاحتلال النازى لبلاده ، بدأ يحس بأن للتاريخ معنى ، وظن أن التحرير سيؤدى الى حياة نبيلة سعيدة . ولكن ذلك لم يكن الا وهما ؛ فالتاريخ يتكلم من جديد بلغة البطش لا بلغة الفضيلة . وسيزيف الذى ازدادت تجربته قد زادت كذلك خيبة أمله . ولا بد الآن من تناول التاريخ لاثبات أنه غير موجود ، أعنى لاثبات أن الشر التاريخى ليس الا صورة من صور الشر المطلق ، أو من العبث الذى كتب على الانسان أن يتحمله ويتحداه فى وقت واحد . والدليل على هذا أنه يتكلم عن تمرد العبد على سيده ـ وهو تمرد تاريخى لا يفهم الا فى مجتمع معين وظروف معينة ـ على ضوء التمرد الميتافيزيقى ، ليستخرج منه « **قاعدة التمرد الذهبية** » التى يصوغها فى هذه العبارة الديكارتية : « **أنا أتمرد ، فنحن اذن موجودون** » .

وهكذا يسمى تاريخا ما ليس بتاريخ ، ويظل مغلقا على نفسه فى هذا التمرد الميتافيزيقى الخالص الذى يعجز على حد قوله ، عن اخراج الانسان من عزلته ، لا بل يحكم عليه بهذه العزلة حين يضعه وجها لوجه أمام قدر ظالم لا معنى له . وما دام الانسان سيظل معرضا لهذا الظلم المطلق ، فمن الظلم أن نأخذ ألوان الظلم النسبية مأخذ الجد أو أن نحاول ايجاد حلول لها . فالأطفال الابرياء سيظلون يموتون ، حتى فى ظل مجتمع كامل . والشر الأصيل باق مهما حاولنا أن نتمرد عليه .

لا مفر اذن عند الناقد من الوصول الى هذه النتيجة : أن تمرد « **الانسان المتمرد** » قد فقد النقاء الأصيل الذى وجدناه فى تمرد سيزيف ، بعد أن التزم ، واهتم بالعالم ، وتحول لحظة عن حواره المتكبر مع العبث الى شكل من أشكال التنكر للعقل ، والافلات من الحد . **فكامى قد أراد بكتابه أن يجد ملجا يفزع اليه من شرور التاريخ ، ليفتش عن الخير خارجه . ولذلك كان تمرده هروبا من التاريخ أو رفضا له ، لأنه وجد الاعتدال** والبراءة فى التمرد ، والانحراف والعبودية والعذاب الجماعى فى التاريخ . ولا يشفع لكامى أنه يلح فى مواضع كثيرة من كتابه على الالتزام بالتاريخ وعدم انكاره ، لأن انكاره يعنى انكار الواقع ، ولأن تاريخنا مهما يكن جحيمنا ، فلا يمكننا أن ندير له ظهورنا أو نشيح عنه بوجوهنا . ذلك لأن التاريخ هنا ليس الا شكلا آخر من أشكال العبث أو المحال التى ينبغى علينا أن نحافظ عليها ونتحداها وجها لوجه . وان كنا لا نستطيع أن نغير منها شيئا أو نتقدم فيها على شىء . وكامى بذلك يجعل نفسه سجينا للتاريخ ، أو خارجا عن مجرى التاريخ ، ويحكم على نفسه بما حكم به على الشيوعيين والوجوديين . وهو بذلك أيضا يسلخ نفسه من مجرى التاريخ ، ويضع نفسه على قمة وحيدة ليتأمله

من بعيد ، مع أننا مهما خرجنا عن التاريخ ـ لاعطائه هدفا أو غاية ـ فنحن دائما نعيش فيه ، واذا كان التـــاريخ يصنعنا فنحن كذلك نصنعه على الدوام .

القيمة والتاريخ

كتب چنسون هــذا النقد فى شهر مايو سنة ١٩٥٢ تحت عنوان لا يخلو من السخرية **« ألبير كامى أو النفس المتمردة »** . وكتب كامى فى آخر يونيــة ردا نشر فى عدد أغسطس من **« العصور الحديثة »** ، تنبىء سطوره الأولى بالمرارة والكبرياء . لم يكتب الرد الى سارتر ، الذى كان الناس جميعا يعلمون أنهما صـديقان ، بل أرسله باسم **« السيد مدير تحرير العصور الحديثة »** . معلنا بذلك فى العنوان نفســه عن الجفوة التى ستستمر بينهما أكثر من سبع سنوات ، حتى يضع لها الموت حدا بالحادث الذى أودى بحياة كامى فى مطلع ســنة ١٩٦٠ . ويبدأ كامى ـ بلهجة جادة ونبرة متعالية ـ فيقول انه سيقصر جديدة على المنهج العقلى والاتجاه الذى يدل عليه المقال ، لأنه فى رأيه ليس دراسة بقدر ما هو موضوع يستحق الدراسة .. ويحمل كامى ســارتر مسئولية المقال كله فيغفل اسم جانسون ـ الذى يصفه بقوله مساعدكم ـ ويتساءل عن غرضه من تشويه موضوع كتابه وتلفيق تاريخ وهمى لحياة صاحبه . فاذا كان الناقد يود تقريظ الصحافة اليمينية لكتابه ، فان بعض المجلات اليمينية قد هاجمته ، كما انه لا يتردد فى أن يكون يمينيـــا اذا وجد الحق مع اليمينيين . هذا الى أن مقال الناقد يثبت فى رأيه أنه ليس هناك حـدود فاصلة بين اليمين الرجعى واليسار المتزمت ، فكلاهما قد هاجم الكتاب وجرح صاحبه .

لم يستطع النـاقـد فى رأيه أن يضعه بين اليمينيين فحاول أن يبرهن على أن دراسته للتمرد والثورة دراسة سطحية تلغى التاريخ وتنكر الواقع ، ولا تخدم غير الرجعية . ثم عاب عليه أن أسلوبه **« قد بلغ درجة من النجاح تكاد تكون كاملة »** ، وكأن الأســـلوب الجميل لا يأتى الا من اليمين ، أو كأن الثوريين ينبغى أن يكتبوا بأســـلوب ركيك ! ولا ينكر الناقد أن فى هذا الكتاب الذى يعالج موضـــوع التمرد والرعب فى العصر الحـــديث نوعا من الاحتجاج ، ولكن الشىء الذى يغضبه أنه احتجاج بلغ ذروة الجمال والجلال ، وكأن التعبير من الاحتجاج يتطلب من الكاتب أن يبتعد عن الحياة ، ويلجأ الى جزيرة البرود والصفاء ، ويستخدم لغة ركيكة تصلح دون غيرها للكلام عن شقاء الانسان ! .

ويتساءل كامى كيف يمكن أن يتهم بالرجعيـــة وعدم الواقعيـــة والايمان بالحقائق المتعالية وجميع كتاباته الســـابقة على **« المتمرد »** تشـهد على قربه من الواقع والتصاقه بالتاريخ ؟ وكيف يمكن أن ينكر قارىء أو كاتب أن الطريق من « الغريب » الى « الوباء » هو الطريق الى المشاركة والتضامن بين البشر ؟ لا شك اذن عند كامى فى أن ناقده قد اتبع أيسر السبل وأكثرها رواجا ، وهى أنه اذا تعذر على الناقد أن يجد عيبا فى الكتاب فمن السهل عليه أن يضعه فيه . فهو قد راح يتحدث عن موضوعات لا وجود لها فى الكتاب أو ليست على الأقل هى موضوعه الرئيسى ، وترك المسائل الأساسية التى تناولها كالكلام عن الحد والاعتدال اللذين يفرضهما فعل التمرد نفســه ، ونقد العدميــة التى جاءت بعد هيجل والتنبؤ الماركسى وفكرة الذنب ... الخ .لقد راح يؤكد أنه ـ أى كامى ـ يرفض أن يعترف بأى دور للعوامل الاقتصادية والتاريخية فى نشوء الثورات . والواقع أنه لم يبلغ من الجهل والغباء الى الحد الذى يوقعه فى هذا الخطأ . ولكنه لم يرد أن يضيف الى مئات الكتب التى تبحث فى الأسس الاقتصادية التى يقوم عليها التاريخ كتابا جديدا ، ولا أن يصف ظاهرة الثورة أو يتتبع أسبابها التاريخية والاقتصادية ، وهو الأمر الذى حاوله غيره آلاف المرات . وانما أراد أن يقصر نفســه على توضيح الخط المنطقى فى بعض الوقائع الثورية ، والكشف عن موضوعات التمرد الميتافيزيقى الدائمة فيها ، وابراز ميلها الواضح الى تأليه الانسان . ومن ثم فان عدم كلامه بالتفصيل عن تلك العوامل الاقتصادية لا يعنى اهمالها أو انكار أثرها ، كما لا يعنى السكوت عن شقاء الجائعين .

واذن فقد كان هم الناقد أن يثبت بعد المؤلف عن الواقع ، فى الوقت الذى يثبت فيه بعده هو عن نصوص الكتاب ! لقد كتب كامى يقول : ان من الممكن التسليم بالدور الأساسى الذى تقوم به الحتمية الاقتصادية فى نشأة السلوك والفكر البشرى ، وان رفض مع ذلك التسليم بأنها هى التى تقوم بالدور الوحيد . ولكن الناقد جاء يقول : انه لا يعترف بالدور الأساسى الذى تقوم به العوامـــل الاقتصادية .. الخ .. فلماذا الاصرار على نقـــد كتاب لا نصدق ما يقوله صاحبه أو نفهم منه غير ما يقول : وما الفائدة اذا كان المؤلف يقول ان السماء زرقاء فيصمم الناقد على انها سوداء ؟ ! أليس معناه أن المؤلف مجنون أو أن النــاقـــد أصم ؟ ! ان النـاقـد يكذب اذ يلخص الموضوع الرئيسى للكتاب على هذا النحو : الشر كله فى التاريخ ، والخير كله خارجه ، فى الوقت الذى خصص فيه المؤلف قسما كبيرا من كتابه لمحاربة هذا الرأى واثبات بطلانه . فقد حاول أن يقيم الدليل على أن النزعة التاريخية والنزعة المضـــادة للتـــاريخ كلاهما على خطأ . فالذين لا يؤمنون الا بالتاريخ يسيرون الى الرعب ، والذين لا يؤمنون بالتاريخ يبررون الرعب أيضا وكلاهما يسير فى الحالين الى العدمية . وكيف يستطيع أن ينكر التاريخ وفى ذلك انكار للواقع نفســه ؟ ان الكتاب لا ينكر التاريخ ، ولكنه يحتج على الاتجاه العقلى الذى يجعل منه شيئا مطلقا .

ولا يشهد على ذلك نص أو بضعة نصوص ، بل تشهد عليه تحليلات الكتاب وعاطفته العامة . لقد كان على الناقد ان يواجه راى المؤلف الاصلى ، الذى يذهب فيه الى ان خدمة التاريخ لذاته تؤدى الى العدمية ، أو يحاول بدلا من ذلك ان يثبت ان التاريخ وحدة يمكنه ان يقدم قيما اخرى غير القيم التى تمجد القوة العنف ، أو يثبت ايضا أن فى امكان الانسان أن يخوض التاريخ بغير حاجة الى أية قيمة من اى نوع . لو أنه فعل ذلك — وهو أمر عسير بغير شك — لاستحق منهجه الاحترام وربما حظى بالقبول . ولكنه اختار الطريق الملتوى ، وراح يلفق للمؤلف آراء لم يقلها ، وينكر عليه أشياء لم تخطر على باله ، **وينصب نفسه قاضيا يتهمه بالانعزال عن التاريخ والانسلاخ عن ثورات العصر وكفاح الاحرار فى مدغشقر والجزائر والهند الصينية !** هذا فى الوقت الذى يعرف فيه الجميع موقفه من ثورات التحرير : ودورة فى حركة المقاومة السرية فى بلاده . اليس من حق المؤلف بعد هذا كله أن يتهم الناقد بالتجرد عن النزاهة والاخلاص ، والبعد عن كل مناقشة عميقة أو جادة ؟ .

التناقض والعدمية

ويتخلى كامى بعـد هذا عن موقف الدفاع ليبدأ فى الهجوم ! فهو يتهم ناقده بان مقاله يقوم ، من الناحية الفلسفية ، على التناقض والعدمية ، ومن الناحيـة التاريخية على عدم الفاعلية . اما التناقض فلان مقاله يدافع عن الماركسية كعقيدة ويعجز عن تأييدها كسياسة . ولذلك يحاول ان يصف كل نقد للماركسية بأنه يمينى ، وأن يثبت ، اعتمادا على هيجل وماركس ، أن الفلسفة المثالية فلسفة رجعية . هذا الى جانب أنه يصمت صمتا تاما عن كل الحركات الثورية فيما عدا الماركسية ، واذا ذكرها فلكى يسخر بها ويتهكم عليها . فهو يتجاهل الحركة الدولية الأولى ، وثورة الباكونيين ، كما يصمت عن ثوار سنة ١٩٠٥ فى روسيا ، وهم الذين يصفهم كامى بالمتمردين المعتدلين او القتلة الأبرياء ويضعهم فى مركز كتابه . ثم يسخر بالحل الذى يقدمه كامى ممثلا فى الحركة النقابية الاشتراكية كبديل للاشتراكية القيصرية ، وينكر أن يكون هناك حل آخر غير الاشتراكية الماركسية ، وربما لأنها هى التى أثبتت نجاحها وأصبح لديهـا جيش قوى ونظام بوليسى متين ! .

فعل الناقد هذا كله من وجهة نظر ماركسية متزمتة . ولكنه لم يستطع أن يناقش الماركسية كسياسة مفتوحة ، يدل على ذلك أمران : انه لم يتعرض لآراء المؤلف عن ماركس وهيجل ، ولم يشر بالتأييد او النفى الى هذين السؤالين الذين طرحهما فى كتابه : أليست هناك نزعة الى التنبؤ فى تفكير ماركس (**أى التنبؤ بالمجتمع البشرى السعيد الذى ستنتهى عنده كل التناقضات**) تدحضها اليوم وقائع عديدة ؟ ألم يكن كتاب « ظاهريات العقل » لهيجل سببا فى قيام نظرية فى الانحطاط أو « الكلبية » السياسية وظهور هيجليين يساريين أثروا على الحركة الشيوعية فى القرن العشرين ؟ .

ان كامى لم يهاجم منهج ماركس النقدى ، بل أثنى عليه . ولكنه انتقد فكرة التنبؤ « **اليوتوبيـة** » وحملها مسئولية جانب كبير من الرعب والارهاب الذى عرفتـه الاشتراكية على عهد ستالين مثلا . وهو يرى أن آراء ماركس ليست آراء مقدسة لا تمس . اذ أصبح من الضرورى مناقشتها بعد مرور قرن من التطور الاقتصادى والعلمى والصناعى . ولو بعث ماركس نفسه اليوم لكان أول من يحرص على تعديل آرائه . واذا كان من الواجب مناقشة الماركسية ، فان الماركسيين انفسم هم أول من يلزمهم هذا الواجب . ذلك لأن الفلسفة الماركسية قد وصلت الى مرحلة تحتم عليها أن تتجاوز نفسها أو تتناقض مع نفسها ، وأن تصحح مبادئها أو تتنكر لها .

وأخطر من هذا كله أن الناقد يصمت صمتا تاما عن كل مآسى الاشتراكية « **الفردية** » المتسلطة كما يتجاهل ما كتبه المؤلف عن الصلة بين الثورة فى القرن العشرين وبين الرعب والفزع السائدين فيه . واذا صح أن هذه الاشتراكية المتسلطة هى التجربة الثورية الأساسية فى عصرنا الحديث ، فلابد من مواجهة صريحة لمشكلة الرعب والتعذيب والارهاب التى اقترنت ولا تزال تقترن الى حد كبير بهذه الاشتراكية ، وبالأخص مشكلة معسكرات الاعتقال . ولا شك أن طرح هذه المشكلة يضايق الكثيرين ممن يفتخرون بأنهم يعيشون فى التاريخ أو يصفون أنفسهم بالواقعية . ولكنهم على كل حال لا يستطيعون أن يتجاهلوا عذاب ملايين البشر الذين عاشوا فى هذه المعسكرات . وتجاهل هذه المشكلة معناه أمر واحد ؛ وهو الموافقة على المذهب والسكوت عن السياسة العملية التى يتبعها . وفى هذا تناقض دموى صريح ، ومغالطة يزعم صاحبها أن التاريخ الحديث ، على الرغم من اضطرابه وبشاعة وجهه ، ينطوى على معنى ضرورى ويسير نحو غاية محددة ، تنتهى عندها كل التناقضات ، ويقوم المجتمع الحر السعيد . ان كتاب المتمرد يحاول أن يبين أن التضحيات التى اقتضتها الثورة الماركسية أمس واليوم لا يمكن أن تبررها الا النهاية السعيدة المفترضة للتاريخ ، وأن الديالكتيك الهيجلى والمركسى يستبعد فى نفس الوقت هذه النهاية . ولا بد للتغلب على هـذه الصعوبة من القول بهذا الفرض : التاريخ ليس له غاية ، ولكن له معنى غير متعال عليه . وربما كان هذا الفرض ممكنا ، ولكنه سيؤدى حتما الى نتائج خطيرة . فتحرير الانسان من كل عقبة لحبسه بعد ذلك فى سجن ضرورة تاريخية يساوى فى الواقع تجريده من كل

بواعث الكفاح للالقاء به فى آخر الأمر فى أحضان حزب من الأحزاب ، بشرط أن يكون المبدأ الوحيد لهذا الحزب هو الفاعلية والنجاح . ومعنى هذا ، بحسب قانون العدمية ، هو الانتقال من الحرية القصوى الى الضرورة القصوى ، والنتيجة هى خلق جيل أو أجيال من العبيد .

ان الناقد يوافق على التمرد الذى يمكنه ، على حد قوله ، أن يساهم فى سلامة أى مشروع ثورى ، ما دامت شعلته حية فى قلب هذا المشروع . ومعنى هذا انه يوافق على التمرد ، بشرط الا يكون تمردا على الحزب أو الدولة الشيوعية . أما المؤلف فهو يتمرد باسم الطبيعة الانسانية ، وباسم كرامة الانسان . وهو يحسر بكل ما قاسته أوربا وما تقاسيه من تطرف الثورات وانحرافها فيقول : ان الروح الثورية فى أوروبا تستطيع ، للمرة الأولى والأخيرة ، أن تعيد التفكير فى مبادئها ، وتسأل نفسها ما هو الانحراف الذى أضلها وقادها الى الرعب والحرب ، وتكشف من جديد ، بأسباب تمردها ، روح الصدق والاخلاص الكامنة فيها . أما التمرد باسم التاريخ ، وجعله هو القاعدة والمبدأ والمعنى الوحيد ، فلابد أن يؤدى الى تأليه التاريخ ، والتنكر للتمرد الحق ، والغاء الحرية والمغامرة الوجودية . وفى هذا الغاء لروح المذهب الذى يدعو اليه سارتر صاحب مجلة العصور الحديثة والمسئول فى رأى كامى عن هذا النقد وصاحبه ، وفيه كذلك انكار لكل منهج نزيه ينبغى أن يلتزم به النقاد . ليس هناك من حل اذن غير التخلى عن اللعب بالحجج العقلية والوقوف الى جانب الضحايا والمقهورين والملايين المجهولة التى تحمل التاريخ على ظهرها كما تحمل الصليب ، ويستغلها المستبدون كل يوم لأغراض الحرب وصراع القوة والدمار .

الكبرياء الجريحة

كان من الطبيعى أن يرد سارتر على هذه السطور المتكبرة المريرة التى وجهها كامى اليه ، فجاء رده أشد قسوة ومرارة . واذا كان كامى قد سماه « **السيد مدير تحرير العصور الحديثة** » فانه يوجه اليه خطابه قائلا « **عزيزى كامى** » . انه يأسف فى السطور الأولى على الصداقة التى كانت تربط بينهما ولم تكن صداقة يسيرة . لقد كان هناك الكثير الذى يجمعهما ، والقليل الذى يفرق بينهما . ولكنه كان يفضل أن ينصب الخلاف بينهما على المسائل الأساسية ، ولا تختلط به رائحة الكبرياء الجريحة . وكان يريد أن يسكت ، لولا أن لهجة كامى قد جعلت سكوته شيئا مخجلا ، ولولا أن طريقته « البوليسية » فى مهاجمة الناقد جانسون قد أجبرته على أن يواجهه بالحقائق التى كان يجد حرجا فى مصارحته بها .

ان سارتر يسأله قائلا : **أين مرسو (بطل الغريب) يا كامى ؟ وأين سيزيف ؟ أين هؤلاء الذين دعوا الى الثورة الدائمة ؟** لا شك أنهم قد قتلوا غيلة ، أو أنهم يعيشون اليوم فى المنفى . فقد سيطرت ديكتاتورية مستبدة على صاحبهما الذى يريد أن يعيد تنظيم القانون الخلقى . انه لا يريد أن يناقش ناقده مناقشة الند للند ، بل يريد أن يلقنه درسا ، ويصوره كما لو كان ظاهرة مرضية فى الحياة العقلية ، يتناولها تناول الطبيب للجثة الميتة فى لوحة رمبرانت المشهورة عن درس التشريح ! ولكن من الذى قال ان آراءه مقدسة ومن الذى قال ان فى مناقشتها تجريحا « **لمبررات حياتنا وكفاحنا** » ومساسا لمبادىء لا يجوز لها أن تمس ؟ وما الذى جعله مدافعا عن البؤساء وشقيقا لهم ؟ وهل هو حقا شقيق للعامل البائس الذى يتظاهر فى بولندا ، أو للصحفى المسكين الذى يكافح المستعمرين فى الهند الصينية ؟ أليس هو الذى اختار بؤساءه بنفسه وقال عنهم أنهم اخوته ؟ أم يريد أن يبين للناس أنه تعب ، ويحتج بذلك للخروج بنفسه من دائرة النقاش والكفاح ؟ ولماذا يغضب كل هذا الغضب لأن أحد النقاد الشبان قال له ان تفكيره غير فعال ، أو أن الحركة النقابية السكندنافية واعتدال البحر الأبيض المتوسط اللذين يبشر بهما لا يعجبانه ؟ كيف يتحول السخط على العصر الى موضوع انشائى يزدحم بالبلاغة والانشاء ؟ ولم هذا التجاهل كله للناقد ، والكلام عنه كأنه شيء ميت ، وتوجيه الخطاب باسم « **مدير التحرير** » فى حين يعلم الناس أنهما (سارتر وكامى) صديقان منذ أكثر من عشر سنين ؟ ولم التخفى وراء المكافحين والبؤساء والشهداء وأبطال المقاومة أو بالأحرى لم الوقوف أمامهم ؟ وكيف نسمى هذا كله ؟ ارهابا ، أم تهديدا ، أم تخويفا باسم الأخلاق ؟! ثم من أنت يا كامى ، حتى تتعالى كل هذا التعالى ؟! ما الذى يعطيك الحق فى التكبر على جانسون على هذه الصورة التى لا يوافقك عليها أحد ؟ اذا كنت تكتب أو تفكر خيرا منه ، فهل يبرر هذا أن تتكلم عنه كما لو كان نملة ، أو تقف منه موقف القاضى من المتهم ؟ ولماذا ترميه بالنية السيئة ، والرغبة فى الافتراء عليك وتشويه كتابك ، والادعاء بأن كل تفكير ليس ماركسيا فهو تفكير رجعى ، والسكوت على وجود معسكرات فى روسيا ؟ يا لسخف هذه الاتهامات جميعا ؟ وماذا يفعل الناقد اذا كانت أفكارك غامضة وضعيفة ، وكان كتابك شاهدا على عجزك الفلسفى ؟ واذا كنت تدافع عن المغامرة فى التاريخ ، فلماذا ترفضها فى الأدب ، ولماذا تحتمى بعالم من القيم الخالدة التى لا تمس بدلا من أن تكافح ضدنا أو تكافح معنا ؟ لقد قلت مرة « اننا نختنق بجانب أولئك الذين يعتقدون أنهم على حق مطلق ، سواء أكان ذلك فى آلاتهم أو فى أفكارهم » . ولكن يبدو أنك قد تخليت الآن عن أصدقائك القدامى من المخنوقين ، ووقفت مع الذين يقبضون على رقابهم ! .

فضيحة معسكرات الاعتقال

ولكن لعل أهم ما يأخذه سارتر على كامى هو أن الاخير يخلط بينه وبين جانسون ، كانت ذلك النقد الذى أثار ثائرته . فهو يوجه خطابه الى مدير تحرير العصور الحديثة والمسئول عما ينشر فيها . وليس فى هذا ما يلام عليه . ولكنه يجعله كذلك مسئولا عن رأى جانسون واتجاهه الفكرى ، وكأنه هو الذى حرك القلم فى يده بالكتابة وسب المكافحين والبؤساء ورجال المقاومة ، وسد أذنيه عما يقال من وجود معسكرات الاعتقال فى روسيا ! وكل هذا ليس صحيحا ، ولا يمكن أن يكون وسيلة مشروعة للجدال . **فالعصور الحديثة ، كما يقول سارتر قد خصصت أحد أعدادها لمناقشة موضوع معسكرات الاعتقال ، واتخذت منه الموقف الملتزم الذى ينتظر منها . كما أن صاحبها لم يتردد يوما فى اعلان رايه فى الشيوعية . والدليل على هذا أن الشيوعيين يكرهونه ولا يكرهون كامى . ان سارتر يدين معسكرات الاعتقال ، ولكنه كذلك يدين استغلال الصحافة البرجوازية لموضوعها كل يوم ، وكأنها تفرح بتعذيب الروس للتركمانيين كتبرير لتعذيب الفرنسيين للاحرار فى مدغشقر أو الجزائر ، وتخويف اليساريين فى داخل فرنسا نفسها وفرض العبودية على** الناس فى ظل حكومة تدعى الاشتراكية . وهكذا يقف البراجوازيون هذا الموقف العجيب من اليساريين : فاما أن يعترفوا بوجود معسكرات الاعتقال فى روسيا ، أو يتهموا بالاشتراك فى أكبر جريمة ترتكب على وجه الأرض . حتى اذا اعترض أحدهم على شيء قالوا له : والمعسكرات ؟! ان معسكرات الاعتقال فضيحة للجميع . وليس الستار الحديدى غير مرآة ينعكس عليها نصفا العالم المشتركان فى الجريمة . لقد كافح كامى — كما يقول سارتر — بكل قواه طغيان فرانكو وسياسة فرنسا الاستعمارية . وكان من حقه أن يتناول موضوع معسكرات الاعتقال فى كتاب يبحث قضية الرعب فى عصرنا الحديث . ولكن استغلال هذا الموضوع لاسكات ناقد هاجمه شيء لم يكن يليق به . هكذا يخلط بين الأسياد كما يخلط بين العبيد . وما دام لا يفرق بين هؤلاء ، فلن يشعر نحوهم بغير تعاطف من ناحية المبدأ . ولذلك فان سارتر لا يجد له حلا الا أن يذهب بنفسه الى جزر جالاباجوس !

درس فى الفلسفة

ويستطرد سارتر فى الكلام عن قصور كامى الفلسفى ، وكيف أنه يكتفى بالكتب الثانوية ولا يكلف نفسه بالرجوع الى المراجع الأصلية ، سواء أكان ذلك فى حديثه عنه أو عن هيجل أو ماركس . بل ان سارتر يذهب الى حد أنه لا ينصحه بالرجوع الى « **الوجود والعدم** » الذى ستكون قراءته صعبة عليه أيما صعوبة لأنه تعود ألا يتعب نفسه فى الفهم لكى يستطيع بعد ذلك أن يقول انه لم يجد شيئا يفهم !

ثم يمضى سارتر فى القاء درس فى الفلسفة على كامى ، يعلمه فيه معنى الحرية ، وكيف أن الحرية الباقية هى « الاختيار الحر للكفاح من أجل أن نصبح احرارا » ، أى حرية الالتزام الذى يخوض معركة التاريخ ، لا حرية المتفرج من فوق قمة وحيدة « خارج » التاريخ . ثم يعود بالذاكرة الى الايام التى تعرف فيها على كامى ، وكان ذلك فى سنة ١٩٤٥ ، فيقول له : « لقد كنت بالنسبة لنا — وقد تصبح كذلك غدا — مركبا عجيبا يتألف من الشخص والفعل والمؤلفات . كان ذلك فى سنة ١٩٤٥ ، عندما اكتشفنا كامى الذى اشترك فى المقاومة كما اكتشفنا كامى مؤلف الغريب . وعندما قارنا بين محرر جريدة الكفاح (كومبا) السرية وبين مرسو هذا الذى أدت به الأمانة الى حد أن يرفض القول بأنه يحب أمه أو عشيقته ، والذى حكم عليه مجتمعنا بالاعدام ، وعندما عرفنا قبل كل شيء انك لم تكلف يوما فى أن تكون أحداهما أو الآخر ، جعلناهذا التناقض الواضح نتقدم فى معرفة أنفسنا ومعرفة العالم ، ولم تكن فى ذلك الحين بعيدا عن القدوة والمثل . ذلك لأنك تجمع فى شخصك صراعات العصر ، وتتجاوزها بالحماس الذى يجعلك تحياها . كنت من أغنى الشخصيات وأشدها خصوبة ، **آخر ورثة شاتوبريان وأفضلهم ، والمدافع المتمرس عن قضية اجتماعية . وكانت لديك كل فرص النجاح وكل ما يجعلك جديرا به ، فقد كنت تجمع بين عاطفة العظمة والاحساس الملتهب بالجمال ، بين حب الحياة والشعور بمعنى الموت** » ويواصل سارتر كلامه عن تجربة كامى بالعبث أو المحال ، وعاطفته التى تتمرد على العالم وتحبه فى نفس الوقت ، وجعله من السعادة واجبا على الانسان ، واضفائه المعنى على وجوده لأنه هو الكائن الوحيد الذى يبحث عن هذا المعنى ويطالب به ، وكيف أن هذا المعنى كان دائما « **خارج** » التاريخ أو فوقه لأن الانسان قد حكم عليه أن يبحث عن العدالة فى مواجهة الظلم الأبدى ، ويخلق السعادة ليحتج على عالم الشر والشقاء . واذن فقد ظل كامى حلقة فى تراث فكرى معاد للتاريخ ، يمكننا — اذا استثنينا باسكال — أن نقول انه بدأ بديكارت . وهو قد رفضه رفضا سابقا على كل تجربة لأن هذا التراث يرفضه ، ولأنه — أى كامى — يجعل القيم الانسانية كلها فى الصراع « **ضد السماء** » . ولذلك فقد انتهى الى حكمة مريرة ، تحاول أن تنكر الزمن بسبب ما واجهته فيه من متاعب . وعندما جاءت الحرب واختار أن يشترك فى حركة المقاومة للنازيين ، كان ذلك نوعا من الضرورة التى يفرضها الواجب والتضحية ، كما كان نوعا من الاحتجاج على شكل من أشكال الظلم والعبث الأبدى . وهكذا دخل التاريخ مرغما ، لكى يخرج منه بعد ذلك ويواصل تأمله له من بعيد . وظل التاريخ بالنسبة اليه هو الحرب وجنون الآخرين الذى « **يمنع الطيور من الغناء ، والناس من الحب** » . كما ظل الصراع فيه يحمل طابع الصراع غير الزمنى ضد ظلم القدر الانسانى . ولذلك فلم

يكن يفكر حين اشترك فى المقاومة فى صنع التاريخ ، كما قد يقول مفكر مثل ماركس ، بل فى انقاذ فكرة الانسان من بين مخالب القوى العمياء التى توجه هذا التاريخ .

وهكذا عاد الى اليأس الذى يرى من واجب الانسان أن ينتزع منه سعادته لاثبات أننا « **لا نستحق كل هذا الظلم** » . **ولكن سارتر وأصحابه لم ينظروا الى الحرب على أنها حالة من حالات التاريخ بل تمسكوا بكلمة مالرو :**

« ليبق النصر من حظ أولئك الذين قاموا بالحرب دون أن يحبوها » .

وهكذا أصبح كامى رمزا للتضامن بين البشر واستطاع أن يقول أن الناس يكتشفون تضامنهم عندما يدخلون فى صراع مع قدرهم المتمرد » . ولكن هذا هو الذى حجب عنه حقيقة أخرى : وهى أن صراع الانسان مع الطبيعة ليس الا سببا ونتيجة لصراع من نوع آخر أقسى وأمر الا وهو صراع الانسان مع الانسان . كان يتمرد على الموت ، وكان غيره يتمرد على ظروفه الاجتماعية . وكان الطفل البرىء يموت فيلعن القدر الظالم ، ولكن والد الطفل ، سواء أكان عاملا أو عاطلا ، كان يلعن البشر الذين تسببوا فى موته بسبب الفقر أو الجوع . وهكذا ظل تمرده تمردا مثاليا لا تستطيع الملايين أن تسمع فيه صوت سخطها الحقيقى . وكان كلامه عن الفقر أو الموت كلاما حقيقيا قبل الحرب ، ولكنه لم يعد كذلك بعد انتهائها . فقد أصبح الناس لا يتمردون على القدر ، بل على الذين يصنعون قدرهم ، ولا يريدون أن يتعلموا « فن الحياة » أو يكتشفوا « **أسرار الجسد والطبيعة** » بل يحاولون أن يحتملوا عناء أجسادهم المتعبة فى آخر الليل ، والطبيعة الغريبة التى يرون بها عدوهم الأول وهو يستغلهم فى المصنع أو المعمل أو الوظيفة . ولذلك أصبح تمرده صرخة مثالية لا تقنع مظلوما ، وتضامنه صراعا يدور تحت عينيه بين الطبقات .

وراح يحمل التاريخ مسئولية الخطأ بدلا من أن يحاول تفسيره أو يشارك فى تقدمه ، ويستعير من مالرو وغيره كلامهم عن تأليه الانسان ، ويصدر أحكامه على الجنس البشرى بغير تمييز ، ويسأل عن معنى التاريخ – وهو سؤال جامد مجرد – بدلا من أن يحاول اعطاءه ذلك المعنى بالمشاركة فيه . وهكذا أصبحت شخصيته التى كانت عنوانا على الأمل والحياة فى خلال الحرب مجرد سراب من آثار الماضى . ولم يفطن الى أن الطبيعة التى كان يتغنى بمجدها وجمالها قد تغيرت هى أيضا بتغير علاقات الناس بها . لم يبق له اذن غير الذكريات واللغة التى تزداد تجريدا . وليس أمامه الا أن يترك الناس ويعكف على نفسه وحيدا فى عزلة بعيدة قد يجد فيها الدراما الانسانية التى افتقدها .

كلاهما ملتزم بالتاريخ

بهذه اللهجة القاسية تحدث سارتر الى كامى . ولكن من الانصاف أن نقول انه كان كذلك قاسيا فى حديثه عن نفسه . وانما اشتد فى لهجته معه لأنه أحس أنه قريب منه ، وأن كليهما ملتزم بالتاريخ ، وان اختلفت نظرتهما اليه . **فكامى فى رأى سارتر قد تجمد فى قلعة أفكاره المثالية وقيمه الأخلاقية المطلقة . بينما راح سارتر بنزعته العقلية ، وفكره التحليلى ، يفسر هذا التاريخ الذى يصنعه البشر كل يوم ، ويشارك فى اتخاذ المواقف الحاسمة من الظلم الاجتماعى والسياسى فى بلاده وفى العالم كله على السواء** . ولعله لم يشتد فى قسوته على كامى كما قلت الا لأنه أحس أنه بعاطفته وجده وصدقه جزء منه . فالانسان لا يهاجم شيئا مقطوع الصلة به ، بل يزداد فى هجومه عليه كلما كان هناك شىء قوى يجمعه به أو يفرقه عنه ، وتلك احدى المفارقات الكامنة فى طبيعته . ولذلك فان هجومه عليه مهما اشتدت قسوته يخفى على الدوام عاطفة حبه وتقديره له ، بل ويعبر عن رغبته فى أن يمد يده اليه ليسيرا معا ، برغم كل الاختلافات ، على طريق واحد الى جانب المظلومين والضحايا والمقهورين . واذا كان الموت قد باغت كامى وهو فى أوج شبابه ومجده – بعد سبع سنوات من هذا الخلاف قضاها وحيدا كالبطل الجريح – ولم يقدر لهذه اليد أن تصافح يد الصديق القديم ، فاننا نحن الذين ننظر اليوم الى هذا الخلاف بعد أربعة عشر عاما من وقوعه لا نملك الا الأسف لأنه فرق بين شخصيتين كبيرتين كان من الممكن أن تكمل احداهما الأخرى . ولكننا مع ذلك **لا نملك الا الاعجاب بهذا الخلاف الذى دار فى صميمه حول الانسان وعذابه ومصيره فى عصرنا الحديث . وطبيعى أن الفرد الواحد لا يمكنه أن يملك الحقيقة كلها ، كما لا يمكن أيضا أن يكون كل ما يقوله أو يفكر فيه خطأ كله . ولقد أظهرت هذه المناقشة – اذا أحسنا فهمها وجردناها من الحدة والغضب والحساسية التى اتسمت بها – أن الخلاف هو الشرط الأساسى للقاء ، والحوار بين الأشخاص والأفكار هو الدليل الأول على حرية الفكر والضمير** . ولا شك أن هذا الخلاف لم تقل فيه الكلمة الأخيرة ولا يمكن أن تقال . فما زال سارتر يتابع نشاطه المذهل ويثبت كل يوم مدى صدقه والتزامه بواقع الانسانية ومستقبلها . واذا كان زميله قد تركه الى الأبد ، فلا شك أنه كلما فكر فى هذا الخلاف أحس بما يدين له به ، واستمد منه مزيدا من العمق والشجاعة والاخلاص . ولا شك أيضا أننا سنستطيع أن نستفيد من تأملنا فيه ، لأنه كان وسيظل خلافا حول الانسان .

عبد الغفار مكاوى

مسرح المواقف عند سارتر

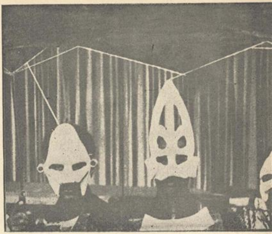


مشهد من مسرحية جلسة سرية

بنفس الحجارة نستطيع أن نبني للحرية قبرا ، ونستطيع أن نشيد لها معبدًا .

سارتر

Théatre des situations chez Sartre



جـــلال العشـــرى

عندما يتحدى الانسان الانسان مثله فهو الآخر انسان ، فاذا تحـدى اله فهو اكثر من انسان .. انه بطل .. بطل لأنه استطاع أن يعلو على نفسه وعلى الآخرين ، وبطل لأنه استطاع أن يتخذ لنفسه موقفا . وهو بطل وجودى لأن وجوده رهن بهذا الموقف ، وهو بطـل درامى لأنه يصارع قوة اكبر منه .. لا القدر الذى كان يصارعه البطل الاغريقى ، ولا الطبيعة التى كان يصارعها بطل عصر النهضة ولا المجتمع الذى كان يصارعه بطل العصر الحديث ، بل الآلهة ، كائنة ما كانت هذه الالهة . وهو يصارعها بقوة وبلا حياء لأنه يعلم جيدا انها من فصيلة غير فصيلته ، وما كان كذلك فهو طارىء ودخيل ، هو أجنبي وغريب ، هو ليس منا ولابد أن ينفصل عنا فى وقت قريب او بعيد .. فعالم الانسان من **صنعه وما لا يضاف الى الانسان فهو غير موجود على الأقل بالنسبة الى الانسان .**

الانسان .. حرية

ومثل هذا الموقف الذى اتخـذه سارتر ما كان يمكن أن يقع الا بفضل الحرية الانسانية ومن اجل الحرية الانسانية ، فعند سارتر أن الحرية هى اغلى قيمة فى حياة الانسان ان لم تكن هى وحياته شيء واحد او هما وجهـان لشيء واحد ، **فالانسان قد ترك لنفسه ووجوده قد أودع بين يديه وما حريته سوى تلك المقدرة الذاتية على تكوين نفسه واختيار أسـلوبه فى الحياة** . من هنا كان الانسان فى صميمه حرية وكان وجوده هو عين حريته ، ومن هنـا كان الانسان محكوما عليه بالحرية وكانت حريته هى الشيء الوحيد الذى ليست له الحـرية فى أن يتخلى عنه .

وسارتر هنا وهناك انما يتخذ من القضية التى أثارها **دستويفسكى** قاعدة لاطلاق هـذه الأقوال الصاروخية وهى القضية القائلة بانه اذا انتفى وجود الله أصبح كل شيء جائزا ، والتى أضاف اليها سارتر قوله انه حتى اذا كان الله موجودا فلن يغير من أمر الانسان شيئا :

وتلك ثورة فى عالم الفلسفة .. ثورة لا تقل



في عنفها وخطر نتائجها عن تلك الثورة التي احدثها **ماركس** في علم الاقتصاد ، **وفرويد** في علم النفس ، **وداروين** في علم الحياة . لأنه بظهور سارتر على مسرح الفلسفة لم يعد لمشكلة معرفة هل الاله موجودا أو غير موجود اية أهمية على الاطلاق مهما كان حل هذه المشكلة ، المهم أن يكون الانسان حرا وألا يصدر في أفعاله الا عن الحرية . وما دام الانسان يصنع قدره بيده ، وبيده يشكل مستقبله بل ويشكل ماضيه فهو عندما يحس وعندما يفكر وعندما يريد لا يصدر عن قيمة من القيم التقليدية ، ولا يتلقى عن اله دين من الأديان لأنه قد تحرر تحررا كاملا من سلطان كل قيمة مهما كان مصدرها ، ولأنه بمحض حريته قد خلق لنفسه قيما اخرى جديدة . ومن ثم **فالانسان في الوقت الذي يكون فيه حرا كل هذه الحرية ، يكون مسئولا مسئولية لا تقل عما يتمتع به من حرية** فعلى قدر ما تكون الحرية تكون المسئولية لأن الانسان عندما يفعل لا يفعل لنفسه فحسب وانما هو يشرع للانسانية كلها ويشعر في الوقت نفسه بأنه مسئول مسئولية كلية شاملة . وهذا هو معنى قول سارتر : « **انني مسئول عن كل شيء ، ومسئوليتي تمتد حتى الى تلك الحرب التي اشتركت فيها كما لو كنت انا الذي أعلنتها** » .

وعلى ذلك فان زعيم الوجودية المعاصرة عندما يقول ان الانسان مسئول عن نفسه لا يعني أنه مسئول عن فرديته فحسب وانما يعني أنه مسئول عن الناس جميعا ، بمعنى أن كلا منا كما يقول عنوان رواية **سيمون دي بوفوار** مسئول عن « **دم الآخرين** » .

بين الماركسية والمسيحية

وما كادت هذه الفلسفة تطفو على مسطح الفكر الأوروبي حتى توالت عليها الهجمات من كل جانب ، هاجمتها المنظمات الفكرية كما هاجمها الأفراد الذين لا ينتمون الى تنظيم بعينه أو الى جهاز بالذات .

.. وربما كانت اعنف الهجمات التي وجهت الى الوجودية تلك التي وجهها **الماركسيون** .. فعند هؤلاء أن الوجودية تحصر الانسان في وجوده الفردي فتعزله عن العالم وتبعده عن التضامن البشري .. لأن الوجودية بانطلاقها من الذاتية الخالصة او من الكوجيتو الديكارتي «**أنا أفكر**» تجعل الانسان يدور حول ذاته ويظل يدور دون أن يخرج من ذاته ليلتقي بالآخرين . ومن ثم **فالوجودية في رأى الماركسيين فلسفة تأملية خالصة ، فلسفة تعبر عن الترف البرجوازي الرخيص ، والفردية الرجعية التي تتنافى مع النظام الجديد في العالم .**

أما **المسيحيون** فيرون أن الوجودية فلسفة يأس وتشاؤم ، أو فلسفة حصر وقنوط لأنها بتجريدها الانسان من كل امل في الحياة ومن كل قاعدة للعمل ، وباستخفافها بكل قيمة أبدية خالدة ، وبتشديدها على كل ما هو قذر ودنيء في حياة الانسان ، بهذا كله وبكثير غيره تجعل الوجودية من العمل شيئا مستحيلا بالنسبة الى الانسان الذي يركن الى حال من الهدوء الحزين .. **فيه يمارس الكسل ويستعذبه . وفيه يظل يتسكع على حائط الوجود والزمن .**

والحقيقة أن كلا من الماركسي والمسيحي لا يستطيع احتمال ما تؤكده الوجودية من حرية

كاملة او حرية خالصة لأن كلا منهما اعتاد ان تكون له عقيدة دينية او ثورية ، عقيدة يستوحيها من الكنيسة او يتلقاها من الحزب ، عقيدة تنظم له مستقبله كما نظمت له ماضيه ، عقيدة تكون بالنسبة له « **كالشماعة** » التى يعلق عليها مخاوفه وهمومه فتريحه من عناء التفكير . أما الوجودية تلك الفلسفة الكريهة المزعجة فانها تخدش حياء الكون وتعرى الحياة من كل معنى ، وهى فلسفة لا يطيقها الانسان المنتظم ، الانسان المتمذهب ، الانسان الواقف فى الصف لأنها تعطيه حرية الاختيار وتحمله تبعة اختياره فتكون أفعاله بمثابة قرارات ليس لها ضمان دينى ولا رصيد جماعى .

الوجود فى موقف

ومع هذا فربما كان ابلغ دفاع عن الوجودية هو هذا الدفاع الذى يأتيها من الخارج لا من الداخل اعنى من الظروف البيئية والتاريخية التى استدعت قيام هذه الفلسفة . ففى الحرب العالمية الثانية عندما احتل الألمان فرنسا واذاقوا الشعب الوان الاهانة وصنوف الاذلال ، كان لابد لجماعة المثقفين باعتبارهم الناس الذين لهم زيادة التنوير والتحرير ، والذين لهم فى الحياة آمال جديدة وأسباب جديدة كان لابد لهم أن يصدروا قرارا ويتخذوا موقفا والا صارت حكمتهم جنونا وأقوالهم لغطا وهراء . وبالفعل أجمعت الطلائع الثقافية الرائدة على مقاومة العدو .. **مقاومته بالكلمة وبالسلاح**.. ومقاومته حتى آخر قطرة من دمائهم وآخر فكرة فى رءوسهم ، ونظمت حركة مقاومة الاحتلال الألمانى ، واشترك سارتر فى الكفاح فأسهم فى قيادة المعركة بشجاعة وذكاء نادرين .

وكان لهذا الموقف البطولى الرائع فى الدفاع عن الحرية وعن القيمة الانسانية ، وفى الحملة على الاستعمار وعلى القوة الغاشمة ، وفى الارتباط بقضايا العصر ووخز الضمير العالمى . كان لهذا **الموقف السارترى** الباسل أكبر الأثر فى تحرير باريس وفى ظهور الفلسفة الوجودية . فالوجودية فلسفة أزمة وموقف ، فلسفة عمل ونضال ، فلسفة تمثلت فيها أهم قضايا العصر فى ابعاده النفسية الباطنة واتجاهاته الانسانية العامة ، كما انها **فلسفة استطاعت أن تحرر باريس وأن تهيب بالعالم كله خارج فرنسا ان يواصل انتصاره من أجل تحرير الانسان .**

ولما كانت الفلسفة الوجودية فلسفة مواقف كان لابد للأدب الوجودى أن يكون هو الآخر ادب مواقف ومصطلح الموقف من اكثر المصطلحات الفلسفية شيوعا فى العصر الحديث ، والفضل فى شيوعه راجع الى كتاب سارتر المسمى « مواقف » . والموقف هو علاقة الانسان بمكونات الاطار الذى يعيش فيه .... وبالناس والأشياء، فهؤلاء جميعا اجانب بالنسبة الى الانسان ، ومن ثم فهم عوائق فى سبيل تحقيق حريته .. عوائق لابد له ان يقاومها حتى يتمكن من ترجمة هذه الحرية الى أقوال وافعال . وفى هذه المقاومة يولد الصراع ، وفى الصراع تتاح الفرصة امام الانسان لكى يوجد ولكى يعلن عن وجوده فالانسان بوجوده فى حالة ما وبتجاوزه هذه الحالة يحقق وجوده لأن الوجود الانسانى المشروع .. الوجود الانسانى على الحقيقة .. الوجود الانسانى وكفى ما هو الا **وجود فى موقف** .. وجود يحس بماهيته ويلتزم بها امام الناس والأشياء جميعا . والالتزام بالموقف أو فى الموقف يستتبع ادراك قيم انسانية جديدة وأسبابا انسانية جديدة ، لأنه من خلال هذا الادراك يعلو الانسان على موقفه ويتجاوزه الى ما هو أفضل ، ولا يتوافر ذلك للانسان الا اذا كان عنده من الوعى ما يكفى لكى ينخرط فى سلك بلاده فيكون ثائرا لبلاده وببلاده ، متضامنا فى ثورته مع مجموعة الشعوب البشرية، فكل ما ينتمى الى نفس النوع له قيمة انسانية كما يقول **آرثر ميللر** .

وهكذا نجد ان كل جهود سارتر الدرامية تتجه لا الى تصوير نماذج كلاسيكية .. اجتماعية او — تاريخية .. كما كان الحال عند **موليير وراسين** اللذين قدما لنا نماذج البخيل والكذاب والعاشق والخائن ، بل الى تصوير شخصيات فى « موقف » **شخصيات توجد وتتطور على مستوى ديناميكى شخصيات تخلقها طبيعة الموقف لا تقاليد المسرح** . وعلاوة على ذلك فان المسرحية الوجودية تختلف عن المسرحية الكلاسيكية فى ان الموقف فيها ليس أزمة احداث درامية بل ازمة ذهنية خالصة ، أى أن المسرحية لا تحتوى على عدد من الأحداث الدرامية المثيرة التى تهز وجدان المتفرج ، بل تصور موقفا تجمعت خيوطه على نحو يجعل منه ازمة من ازمات السلوك البشرى .. قل ازمة ضمير او ازمة مصير او أزمة قضية . المهم انها أزمه تستحث المتفرج على التفكير وتوقفه فوق سطح صفيح ساخن .

الالتزام فى المسرح

والذباب هو عنوان أشهر مسرحية كتبها سارتر واكثر مسرحياته وفاء بآرائه الفلسفية وفنه الدرامى . فالى جانب الروعة فى طرح قضايا تتصـــل بالمشـــكلات العصرية بعامة والسياسية منها على وجه الخصوص هناك البراعة فى ايراد الحوار وادارة الشخصيات ، والاستاذية فى تحويل الفكر الى نوع من السلوك مع الاحتفاظ للمسرحية بقيمتها الدرامية وان تكن مسرحية ذهنية او مسرحية موقف . ثم هناك الوفاء لنظرية الالتزام فيما يتعلق بشكل العمل الفنى .. **فلا فصل بين الشكل والمضمون وانما هما معا لانه لا وجود لاحدهما بمعزل عن الآخر ، فلا قيمة لشكل من حيث هو شكل ولا قيمة لجمـــال ليس له مضمون اجتماعى** ومن ثم فالأسلوب ما هو الا وسيلة يتوسل بها وليس غاية تقصد لذاتها ، ومن غير ان يكون فى ذلك خيانة لضمير الكاتب ، ومن غير أن يصير ادبه بوقا من ابواق الدعاية .

والتعديل الذى ادخله سارتر على الأسطورة الاغريقية القديمة كان حقا تعديلا عجيبا يختلف كل الاختلاف عن التعديلات المعتادة ، **فمسرحية الذباب** ليست مجرد ترديد للمسرحية القديمة بعد ان صبت فى قالب عصرى حساس وعولجت معالجة فنية حديثة كما فعل **جان جيرودو** فى مسرحية « **الكترا** » ولا هى ترديد للقصـــة فى وضع عصرى جديد وبيئة سيكولوجية جـديدة كما فعل اونيل فى مسرحية « **الحـداد يليق بالكترا** » ولا هى احلال لقصة قديمة فى صياغة سيريالية معاصرة كما فعل **كوكتو** فى « **اورفيه** » أو « **الآلة الجهنمية** » وانما هى شىء يختلف عن هذا كله ، شىء بلغ من الاتقان والاحكام ما اضطر معه سارتر الى اعادة بناء القصـــة فى كثير من المواضع . وكم يحلو للانسان ان يقـــارن بين مسرحية « **الذباب** » **لسارتر** وبين « **اجمونت** » **اجيته** أو « **وليم تل** » **لشيلر** ، فهنـا مسرحية



تهيب بالانسان ان يواصل انتصاره من اجل الحرية ، ومن اجل مقاومة العدو ، ومن أجل الاطاحة بالمستعمر الأجنبى **حقا ما أروع جراة أورست الداعى الى التحرير .**

وخلاصة هذه المسرحية ان جاز التلخيص ان ((**أورست**)) البطل الاغريقى القديم الذى يتحول عند سارتر الى بطل وجودى ، يتفق مع اخته ((**اليكترا**)) كما تقول الأسطورة على قتل امهما الملكة « **كليتمنسترا** » وعشيقها الملك غير الشرعى ((**ايجست**)) جزاء ما اقترفا من قتل والدهما الملك العظيم الشبيه بالالهة ((**اجاممتون**)). فعندما عاد الأخير من حرب طروادة ظافرا ، أعد له الآثمان كأس الخيانة والغدر بدلا من كأس النصر والفخار ، فقتلاه كما تقتل الحشرة او كما يذبح الحيوان . وهكذا خلا لهما الجو لكى يكرعا لذات الحب الآثم فوق سرير الخيانة والطعان . ولكى لا ينغص « أورست » عليهما حياتهما القيا به خارج المدينة عسى ان تلتهمه وحوش الغابة . أما أخته « اليكترا » فيستبقيانها خادمة فى القصر . ويكبر اورست ويغدو شابا قوى البنيان عظيم الثقافة عالما بقصته راغبا فى ان يثأر لابيه .

((**واليوم ها أنت شاب ذو يسار وجمال محنك كالشيوخ ، حر من كل عبودية وكل اعتقاد ، لا أهل ولا وطن ولا دين ولا مهنة ، حر فى أن تلتزم ما شئت ، عليم بانه لا ينبغى للانسان أن يلتزم بشىء قط**)) .

ويعود من منفاه ويتعرف على اخته عندما جاءت الى قبر ابيها تقدم لروحه القربان — وعند هذا القبر .. قبر ابيهما العظيم .. يتفقان على ان ينتقما لأبيهما ويثأرا له مهما كلفهما ذلك من مشقة وعناء . ويفى « أورست » بوعده فيقتل « ايجست » .. يطعنه ويتركه مجندلا فى غرفته والسيف غائر فى كبده ، ثم يتحول الى الملكة فيطعنها هى الأخرى ويتركها فاغرة الفم والعينين . وبذلك يموت عدواه . وبموتهما يموت حقده وان ظل سنين طوالا يستمتع بلذة هذا الموت قبل ان يقع .

وهكذا يصبح « أورست » فى وجه اخته ويداه مضرجتان بالدماء ((**انى حر يا اليكترا .. وها هى الحرية تنقض على كما تنقض الصاعقة**)) وترد عليه اليكترا ((**حر ؟ اما انا فلا أشعر بانى حرة**)) ذلك لأن اورست بعد أن تم له قتل امه وعشيقها لم تلاحقه آلهة الانتقام كما فى الأسطورة القديمة ، بل لاحقه ذباب الندم الذى هو فى مسرحية سارتر بديل لهذه الآلهة . ولكن اورست لا يعبأ بطنين هذا الذباب لانه باعتباره بطلا وجوديا قد تخلص مما يسمونه الضمير وبالتالى مما يسمونه الندم واصبح يرى ان ما فعله نابع من ذاته وصادر عن أعماق وجوده ، وانه قد فعله بمحض تفكيره وارادته الحرة ، ومن ثم فهو وحده المسئول عن فعله مسئولية كاملة : « اليكترا .. فعلت ما فعلت ولن اندم عليه ولا أرى من الخير الكلام فيه » .

اما اليكترا فلانها لم تصبح بعد وجودية كاملة ، فاننا نراها تخشى هذا الذباب الذى يحاصرها ويترصدها ويهبط عليها فى حجم النحل فينهش فى عينيها ويطن فى اذنيها ويتركها فريسة لربات الندم . ولهذا نراها تنهار وتثور فى وجه اخيها ((**انها جريمتك .. جريمتك التى تنهش خدى وتنتزع جفونى حتى يبدو لى ان عينى واضراسى أصبحت عارية**)) .

وهكذا نجد ان الندم والضمير وأمثال هذه الأشياء لم يعد لها مكان فى الدراما الوجودية الحديثة لأن أشياء أخرى غيرها قد حلت محلها .. أشياء من قبيل الحرية والمسئولية والموقف والاختيار ولهذا فان هذه المسرحية تبلغ ذروةروعتها فى هذا المشهد الذى يقع قرب النهاية ، والذى يدور بين البطل الوجودى « أورست » وبين جوبيتر كبير الآلهة حيث يقف الانسان موقف المعارضة من الآلهة .

أورست : ان كونك كله لا يكفى لكى يشعرنى بالخطأ .. انت ملك الآلهة ياجوبيتر ، ملك الحجارة والنجوم وامواج البحر ولكنك لست ملكا على الانسان .

جوبيتر : لست ملكا عليك انت ايها الحشرة الدنيئة الوقحة ، فمن الذى خلقك اذن ؟

أورست : انت الذى خلقتنى ولكن كان يجب الا تخلقنى حرا .

جوبيتر : انما وهبتك الحرية لتخدمنى .

اورست : قد يكون هذا صحيحا ، ولكن هذه الحرية قد انقلبت ضدك ، فلا أنا ولا أنت نستطيع أن نغير من ذلك شيئا .

جوبيتر : واخيرا ، هذا هو العذر .

أورست : أنا لا أعتذر .

جوبيتر : وهل هذا صحيح ؟ أتعرف أن هذه الحرية التى تدعى انك عبد لها تكاد ان تكون اعتذارا .

أورست : لست السيد ولا العبد .. وانما انا الحرية . ما أن خلقتنى حتى خرجت عليك ولم يعد لك على سلطان .

وما ان يفرغ اورست من كلامه حتى يسارع الى مواجهة الجماهير فى جراة وشجاعة بأنهم فى حل من كل الالتزامات التى فرضت عليهم جزاء جرمهم ، وبانه وحده سيحمل عن المدينة كلها خطيئة قتل والده الملك .

وبعد أن يعفى أورست الناس من هذا الاثم ليضعه على كاهله هو ، يتلاشى الندم ويموت الذباب لأن حياة جديدة اشرقت على الضفة الأخرى من النهر وعلى الجانب الآخر من الجبال : **وداعا أيها الناس وحاولوا أن تحيوا ، فكل ما هنا جديد ، وكل شيء قد بدا منذ اليوم فحسب ، وحياتى أيضا قد بدات ويا لها من حياة غريبة »** .

وتفسير ذلك وجوديا ان الحرية التى عناها اورست بقوله : **« ذاتى حريتى »** انما تتألف من سيطرته على دخيلة نفسه ، ومن معرفته لنفسه فى وقت واحد . وهاتان هما الدعامتان اللتان ترتبت عليهما المطالبة بالحرية السياسية فى صورة التحرر من المستعمر الأجنبى ، والتطلع الى الانسان الجديد الذى يحيا فى البلد البعيد ، استمع الى أورست وهو يناجى اخته الكترا بعد أن تحررا .

اورست : اعطنى يدك ، سوف نذهب .

الكترا : الى اين ؟

اورست : لا أدرى ، سوف نذهب صوب انفسنا ، فعلى الضفة الأخرى من النهر ، وفى الجانب الآخر من الجبال ينتظرنا اورست آخر والكترا اخرى ، يجب أن نبحث عنهما فى جهد وأناة .

اى انه لم يعد لمشكلة سوى مشكلة الحرية اية اهمية على الاطلاق ، نعم فقد استطاع الفيلسوف أن يدير المعركة بحكمة ودهاء ، استطاع ان يجعل من مسرحيته لغما ينفجر فى جوف حكومة النازى ، ومنشورا ثوريا يوزع على جميع اهالى باريس . وما ان يسدل الستار حتى تنطلق فى طول البلاد وعرضها نغمة جديدة تهيب بالانسان الفرنسى أن يخلع رداء الندم ويتخلص من الذباب ، أن يعتنق الحرية ويعمل على التحرر ، أن يردد فرحة البطل الوجودى أورست اذ يلتقى بأخته الكترا بعد غيبة خمسة عشر عاما لأنها فى الحقيقة فرحة الكاتب سارتر اذ يعود من الأسر ليرتمى على صورة معبودته باريس :

« لقد ولى الليل وهذا مطلع الفجر ، ونحن حران يا الكترا ، يلوح لى أنى وهبتك الميلاد وأنى لم أولد الا معك ، انى أحبك وأنت لى . وبالأمس كنت وحيدا واليوم أنت لى . لقد ضاعف الدم توثيق عرانا ، لأننا من دم واحد وقد أرقنا دما » .

وسارتر على حق ، فان نظرة واحدة الى ما تعانيه الانسانية من ذعر وفزع ، ثم نظرة أخرى الى محنة الانسان ومحنة الحضارة ، ثم نظرة ثالثة واخيرة الى عظم مسئوليتنا نحن ابناء هذا العصر ازاء المأساة الانسانية الكبرى تجعلنا جميعا نحس بجدية هذا النظام ، وبأن مصير الانسانية كله معلق بخيط واه من الأمل .. الأمل فى الحرية .. والأمل فى الانسان لأننا كما قال سارتر : « **بنفس الحجارة نستطيع أن نبنى للحرية قبرا ونستطيع أن نشيد لها معبدا** » .

من التحرير الى التنوير

على انه اذا كانت هذه المسرحية بالنسبة لمسرح سارتر هى مسرحية « **التحرير** » التى فجر فيها ألغام الحرية ، فان المسرحية التى تلت ذلك مباشرة هى مسرحية « **التنوير** » أو المسرحية التى تم فيها التحرر بالفعل . ولذلك فاذا كانت مسرحية « **الذباب** » تحرير وانفعال فان مسرحية « **جلسة سرية** » تنوير وفعل ، المسرحية الأولى فيها مقاومة العدو وتحقيق النصر من الخارج . اما المسرحية الثانية ففيها مقاومة الذات وتطهير النفس من الداخل . فالفرحة التى عمت باريس بعد تحريرها من الاحتلال النازى كانت فى حقيقتها هى فرحة النصر وما صاحب ذلك من فوضى الفرحة أو فوضى الحرية ، لذلك كان لابد من تنظيم هذه الفرحة وتهديف تلك الحرية ، **فاذا كنا قد حصلنا على حريتنا فما الذى ينبغى أن نفعله بهذه الحرية ؟**

ان التنوير يأتى بعد التحرير .. تماما كما ان التعمير يجيء بعد التدمير ، ولكن ايجوز

للانسان أن يحكم على حياة انسان آخر من واقع عمل واحد ؟ . هذا هو السؤال الذى يلقيه **جارسان** فى مسرحية سارتر الثانية لتجيب عليه **اينيس** بقولها « **الأعمال وحدها هى التى تحدد كنه ما ينشده الانسان .. انك انت حياتك ، ولا شيء غير هذا** » .

وهكذا نجد ان جارسان فى مسرحية « جلسة سرية » يجيء بعد اورست فى مسرحية «الذباب» ليتمم ما بداه الأخير ، وليكون مصداقا لقول اورست : « **ان الحياة الانسانية تبدأ على الجانب الآخر من الشعور باليأس** » . ولذلك كانت مسرحية « الذباب » هى المسرحية التى تمثل خلاص الشعب بمقدار ما جاءت مسرحية « جلسة سرية » لتمثل خلاص روح الانسان . وهذا كله هو ما قصد اليه چان بول سارتر قصدا حينما صور لنا الحرية السياسية فى المسرحية الأولى وكأنها منبعثة من حرية سابقة عليها يعسر فهمها وادراكها وتصور ما تنطوى عليه من أغوار .. **انها حرية الذات** .. ولذلك نرى انه اذا كانت حالة أورست العقلية غير المتحررة قد وصفت بأنها غيبة رائعة ، فان حالته الجديدة المتحررة هى بلا شك « **منفى** » والفرق بين الحالتين كما يقول **اريك بنتلى** يتم عن الوعى والدهاء .. **الفرق بين عقلية الشاب الغائب وبين الرجل الحر المنفى هو أن المنفى على الرغم من منفاه مرتبط بالتزامات بعينها نحو المجتمع الانسانى ، مجتمع الآخرين** .

ومسرحية « **الجلسة السرية** » تصف لنا يوما فى الجحيم ، يوما واحدا فقط نعرف منه ماذا عسى أن تكون بقية الأيام ، ونعرف منه ايضا ان الجحيم مكان لا مخرج منه لمن يدخله ولا مفر منه لكبار الخاطئين . وهى تطرح علينا مواقف قومية من خلال ثلاثة أشخاص حديثى العهد بالموت ، ثلاثة اشخاص كلهم ابطال على قدم المساواة وهم **جارسان واستيل واينيس** ، يضاف اليهم احد الزبانية يأتى بهم الواحد بعد الآخر الى مكانهم من الجحيم ، وبعد أن يزود كلا منهم بالتعليمات الواجب اتباعها يختفى الى النهاية ، يختفى تاركا وراءه هؤلاء الثلاثة ، وكل منهم يحاول أن يضع الخطة التى تكفل له السعادة مع واحد من الاثنين الآخرين . ولكن عبثا يحاولون .. فكلما نشبت علاقة بين احدهم وأى من الاثنين الآخرين تدخل الثالث ليفض هذه العلاقة وليعودوا جميعا كما كانوا أشتاتا فرادى . **وفى النهاية يتضح لنا ولهم أن حشر ثلاثة أشخاص يجهل كل منهم الآخر فى حجرة واحدة ، وان بدا يسيرا فى أول الأمر الا انه سرعان ما يخلق جحيما أشد هولا من جحيم الأغلال ، وعذابا أشد قسوة من عذاب السعير** .

وهذا ما عبر عنه أحد هؤلاء الأشخاص الثلاثة بقوله : « **كل واحد منا هو فى الواقع جلاد الاثنين الآخرين** » .



ثلاثة فى الجحيم

ولكن من هم هؤلاء الأشخاص الثلاثة ؟ وما الذى جاء بهم الى الجحيم ؟

اولهم هو « **جارسان** » صحفى من دعاة السلام أعدم رميا بالرصاص أثناء محاولته الفرار من الخدمة العسكرية ، وهو منطو على ذاته يكثر من الانزواء ، ويقل من الكلام ، ويدفن وجهه فى كفيه كلما استعاد ذكرى ماضيه الملطخ بالعار ، ولا أمل له فى هذا الجحيم الا ان تتركه المراتان وشأنه ، فيخلو الى نفسه يحاسبها

ويعيد الحساب عساه يجد لذاته معنى فى كون خال من المعنى . واما ثانيتهم فهى العانس « اينيس » امراة مسترجلة تعزف عن الرجال وتتعشق النساء ولا أمل لها فى هذا الجحيم الا ان تطارد المراة الوحيدة التى جمعتها بهـا الأقدار هنا فى هذه الحلقة المفرغة . وأخيرا تجىء **استيل** امرأة لعوب باهرة الجمال ملتصقة بجسدها الى اقصى حد فكل ما كان يهمها فى الحياة وما يهمها الآن بعد الموت هو ان تروى هذا الجسد بقبلات الرجال . ولذلك نراها تطارد الرجل الوحيـد فى هذا المكان باحثة عن الحب ، باحثة عنـه ولو كان فوق عرصات الجحيم !

ولكن ما الذى جاء بهؤلاء الثلاثة هنا فى هذا الجحيم ؟

استيل تقول « **انها مجرد الصـدفة التى جمعت بيننا** » اما اينيس فترى « **أنهم قد رتبوا كل شىء ، حتى أتفه التفاصيل رتبوها بعنـاية كاملة ، فهذه الغرفة كانت فى انتظـارنا** » واما جارسان فيرى أن خطاياهم لابد وانهـا كانت متشابهة مما جمعهم هم الثلاثة فى مكان واحد.

وهكذا يعترف كل منهم لزميليـه بالاثم الذى ارتكبه فاستحق من أجله أن يحشر فى هـذا الجحيم .

اما « **جارسان** » فهو اقلهم خطيئـة فيما يبدو ولذلك فهو يتصرف كما لو كان أكثرهـم بطولة .. ولكن الجرح الأليم فى حياته فيما عدا قصة فراره من المعركة والحكم عليه بالاعدام هو معاملته الحقيرة لزوجته الوفية ، كان يرغمها على أن تأتيه بطعام الافطـار وهو راقد مع عشيقته فى الفراش ، وظل على هذا الحال طوال حياته ، والمسكينة لا تشكو ولا تتوجع وانمـا تقيم على حبه فى الوقت الذى يقيـم فيه على خيانتها . ان مشكلة جارسان تتلخـص فى انه يعتقد ان فراره ليس دليلا على الجبن وانما هو دليل على الشجاعة . لأنه فر بمحض اختياره ولأنه يعلم ان الفرار أشق من القتال ، ولأنه أخيرا كان ينوى الرحيل الى المكسيك لينشىء هنـاك صحيفة تندد بالحرب وتدعو للسلام . **ان جحيم جارسان هو انه لا يجد احدا يؤمن بشجاعته ، احدا يقول له بصراحة وصدق انه ليس جبانا . وها هو يعرض قضيته على كل من المراتين .**

اما **اينيس** فتقول له « **ان الأعمال تحـدد ما يختاره الانسان .. وعليك أن تدفع الحساب فانت حياتك لا شىء آخر** » . غـير ان اينيس أيضا هى حياتها لاشىء آخر .. وحياتهـا هى حياة الشذوذ الجنسى والتشـويه النفسى والخطيئة والخطأ فى وقت واحد ؛ فهى تنفر من الرجال وتعشق النساء وكانت تعيش مع ابن عمها فافسدت عليه زوجتـه **فلورانس** حتى هجرته ولم يجد المسكين ما يريحه من العـذاب الا الترام الذى صدمه وقضى عليه فى الحال ، وظلت اينيس تحمل فلورانس مسئولية قتـل زوجها حتى يئست من الحياة ، وذات يوم فتحت صنبور الغاز الذى أدى الى اختناق المراتين معا. وها هى الآن تطارد استيل بعد الموت كما كانت تطارد فلورانس فى الحيـاة . **ولكن جحيمها أن استيل تحتقرها كل الاحتقار ولا تهتم الا باغراء جارسان .**

واستيل هذه امراة باريسية بكل ما فى هذه الكلمة من المعانى .. لا هم لها الا الحب .. فهى متزوجة وعاشقة فى وقت واحد ، تخون زوجها العجوز مع عشيقها « **روجيه** » وتنجب منـه طفلة تلقى بها من النافذة فتؤدى هذه الحادثة بعشيقها الى الجنون ومن بعده الى الانتحـار ، ولا تجد استيل امامها الا الفتى **بيير** الذى كان يجن بحبها جنونا غير عادى ، ولكنه الآن وبعد ان اكتشف حقيقتها انصرف الى الفتاة « **أولجا** » ذات الشعر الأحمر والجسد البدين ، وأخـيرا تعيش استيل وحدها فى باريس بعد أن فقدت كل شىء طفلتها وعشيقها وزوجها وآخر المعجبين، وتظل فى وحـدتها الى ان تموت لا من وخـز الضمير ولكن من الالتهاب الرئوى . **ان جحيم استيل الآن هو انها فى حاجة الى رجل .. فى حاجة الى جارسان .. ليكن ما يكون أشجع الشجعان أو أجبن الجبناء المهم انها تريد رجلا وجارسان هو الرجل الوحيد والأخير فى هذا الجحيم .**

وهكذا يدور الصراع فى هذه المسرحية ، يدور فى حلقة مفرغـة .. اينيس تشـقى باعراض استيل ، واستيل تشقى باعراض جارسـان ، وجارسان يشقى باعراضه عن نفسه .. نفسه التى فقدها وعادت اليه الآن تحاسبه على فراره من المعركة . وعبثا يحاول جارسان أن يخرج من الجحيم .. فالباب مفتوح ولا من حارس هنا او سجان ، **ولكن جارسان يؤثر البقـاء بمحض اختياره لأن الخروج معناه العدم ، والعدم عند الوجوديين أفظع من الجحيم !**

وتلك هي ذروة الموقف الوجودي أو على حد تعبير سارتر « **عذاب الانسان** » . فالحياة هي هذا الجحيم ولكن الفرار من الحياة هو العدم.. **والبطولة عند الوجوديين ليست في الفرار ولكنها في الاستمرار لانه كما قال مالرو اذا كانت الحياة لا تساوي شيئا ، فان شيئا لا يساوي الحياة !**

وهذا ما أدركه البطل الوجودي جارسان تمام الادراك .. فالحياة لابد لها من هذين العنصرين..

لابد لها من اينيس المراة الصريحة الى درجة الوقاحة والتي اختارها سارتر ليرمز بها الى **ضمير الانسان** ، ولابد لها ايضا من استيل المراة الجميلة العابثة الى درجة الغواية والاستهتار والتي اختارها سارتر ليرمز بها الى **ارادة الحياة الانسان .. وهذان البعدان الضمير والارادة هما جناحا الموقف الوجودي وهما في الوقت نفسه الأداتان الأساسيتان في يد البطل الوجودي لفهم نفسه ولفهم العالم من حوله ..**

نعم .. ان « **الجلسة السرية** » كما لاحظ **اريك بنتلي** بحق انما هي مسرحية اخلاقية ، مسرحية تقوم على الشخصيات بمقتضى تعريف **أرسطو** من ان الشخصية هي ما يكشف عن هدف الأخلاقي مبينا ماهية الأشياء التي يختارها الانسان او يرفضها ، فهي تبين ماهية ما اختاره هؤلاء الأشخاص الثلاثة وما رفضوه ، مما جر عليهم اللعنة الأبدية وادى بهم الى الجحيم .

الجحيم هو الآخرون

ولكن ما هو الجحيم ؟

« **الجحيم هو الآخرون** » على حد تعبير جارسان ؛ هو ان يجد الانسان نفسه مع «**الغير**» وفي قلب « **الموقف** » ، **فالموقف كما سبق أن أسلفنا هو أهم اضافة قدمها الوجوديون الى المسرح ، وهو ما أصبح علما وعلامة على مسرح جان بول سارتر** ؛ ولا يفوت سارتر هنا في هذه المسرحية ان يفجر جميع امكانيات هذا الموقف الوجودي وان يستغلها الى حدها الأقصى ، فهو يضع رجلا في الوسط بين امراتين لكي يحقق الهدف الكلاسيكي الأثير لدى الفرنسيين من ناحية ، ولكي يجعل شخصياته الثلاث من ناحية اخرى مرايا تعكس صورا عديدة لحدث واحد .

ولقد كتب فرنسيس فرجسون عن الحركة التجديدية الرابعة فقال « **أصبحنا نرى اليوم في الاتجاه الجديد شيئا من الخطورة والخطر ، وفي اعتقادي أنه لابد أن يضع الانسان في مقابل براعة كوكتو المسرحية ، واتجاه اليوت الديني ، وصور لوركا الشعبية ، لابد أن يضع في مقابلها نظرية سارتر عن الموقف ، أو الحدث الذي يكون بمثابة المركز والذي يستطاع رؤيته من زوايا كثيرة .**

ومصداقا لقول فرجسون يمكننا ان نعود الى الجحيم لنراه مرة ثالثة من منظور ثالث ؛ فبعد الجحيم على مستوى الحدث المسرحي المباشر ، والجحيم على مستوى الموقف الوجودي الرمزي، هناك الجحيم على مستوى الوجود الفكري السياسي .. فالمحنة التي أصيب بها اشخاص المسرحية الثلاثة ليست هي محنة الانسان فحسب ولكنها محنة فرنسا بوجه عام ..

واذا كانت فترة الاحتلال النازي قد أصابت فرنسا في عقلها فانها لم تستطع ابدا أن تصيبها في روحها ، **فالروح الفرنسي .. روح الحب والحرية ظل نقيا كما هو يداه مضرجتان بالدماء ولكن عينيه تشرقان بالحياة .. الى أن جاءته الحرية بعد الاحتلال والحياة بعد الموت .**

وهكذا بفضل الاحساس العميق بالحرية الداخلية وضرورة العمل على تاكيدها في الخارج، نشبت حرب المقاومة .. مقاومة العدو بكل الوسائل وفي كل مكان .. بالكلمة المكتوبة ، والنغمة المسموعة ، والصورة المرسومة فضلا عن طلقات النار . وأخيرا عادت الحرية الى باريس كما يعود الربيع الى الحياة ، وانطلقت في طول البلاد وعرضها صيحة البطل الوجودي او الانسان الجديد : « **هانذا موجود ، أتذوق نفسي ، انى أحس بالطعم القديم للدم وللماء الحديدي ، وذوقي هو اني أتذوق نفسي . اني أحيا ، والحياة هي هذا : أن أتمتع بنفسي وأرتوي منها بلا ظما ، اربعة وثلاثون عاما ، اربعة وثلاثون عاما أتذوق فيها نفسي ، وقد كبرت ، قد اشتغلت ، وانتظرت ، وبلغت ما كنت أريد ، مارسيل وباريس والاستقلال ، وقد انتهى كل شيء ، فلا أنتظر شيئا بعد ذلك** » .

هذا هو الانسان الحديث ، الانسان الحر حرية كاملة ، الانسان الذي تحرر من كل مؤثر خارجي .. طبيعي أو اجتماعي ، والوجودية ليست شيئا سوى فلسفة هذا الانسان الحديث، فاذا كان لعصرنا « جوه » الخاص ، فسارتر هو التعبير الفلسفي عن هذا الجو .

جلال العشري

سارتر والرواية الوجودية

Sartre et le roman existentialiste

دكتور أمين العيوطى

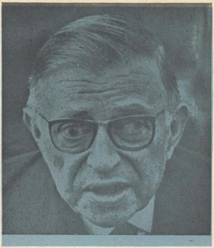
ان كل شخصية من شخصياتى قد تأتى أى شىء على الاطلاق بعد أن تكون قد فعلت أى شىء. وأنا لا أحسب حسابا لما اذا كان من الممكن تصديق الفعل فى ضوء أفعالها السابقة ، ولكننى أهتم بالموقف وبالحرية الكامنة فيه ، ففى روايات زولا يتبع كل شىء أقسى قدرية ممكنة . فشخصياته ذات ماض ، ولكن شخصياتى ذات مستقبل . فالموقف الذى يخلقه ماثيو لنفسه ، مثلا ، ذو نتائج وهو محكوم بعشيقته وثقافته . لقد صاغ بنفسه روابطه . . وهو لا ينتظر الله، أى شيئا خارجا عن ذاته ، لكى يشير اليه أن يتبعه . فهو لن يتبنى الا القضية التى يقرر أن يجعل منها قضيته .

شخصيات حرة .. حرية مطلقة

بهذه الكلمات التى وردت فى حديث لمجلة الآداب الفرنسية يحدد **سارتر** أكثر من مجرد أسلوبه الفنى الذى يتبعه فى كتابة الرواية ، فهو فى الواقع انما يصدر عن نظرته الفلسفية الأكثر شمولا . وأول ما تؤكده هذه الكلمات هو أنه لا يتبع فى رواياته الأساليب التقليدية مثل الاهتمام ببناء الشخصية والحدث ، وهما الركيزتان الأوليتان اللتان تقوم عليهما الرواية، بل والقصة والمسرحية أيضا واشارته الى **زولا** تؤكد أنه اذا كان كتاب الرواية قد ساروا على مبدأ تطور الحدث تبعا للدوافع الداخلية للشخصيات وللظروف البيئية المحيطة بها ، أى عملا بقانون الحرية والضرورة ، فانه يختط لنفسه منهجا آخر . ومنطلق سارتر الفلسفى فى عدم اقامة عالمه فى الرواية على الأسس التقليدية المعروفة هو انه لا يؤمن بان الانسان محكوم بالوراثة والبيئة . بل ولا حتى بماضيه الا فى أضيق الحدود . كما أن الأنسان فى رأيه متقلب لا يمكن التنبؤ بما سيأتيه من أعمال فى اللحظة التالية ، قادر على أن يتخلص من ماضيه وأن يختار طريقا جديدا فى كل لحظة . ولهذا كان احتمال أن تأتى شخصياته أى عمل لا صلة بينه وبين أعمالها السابقة .

مثل هذه الحرية المطلقة التى يمنحها سارتر لشخصياته فى تصرفاتها ان هى فى الواقع الا تأكيدا لحريتها فى أن تتخذ لنفسها أى موقف ترتضيه وتقتنع به ازاء الأشياء الخارجة عن ذواتها ، لحريتها فى أن تتبع أسلوب الحياة الذى تراه مناسبا خاصة وقد انهار الاطار الاجتماعى الذى يحيط بها . فالتحلل الذاتى ، وتحلل روابطها الاجتماعية ، هو الذى يجعل هذه الشخصيات تأتى أى عمل على الاطلاق ، فهى شخصيات لا ترابط أو تماسك فيها . وفى هذا يقول انطوان روكنتان فى الغثيان (١٩٣٨) .

فى الماضى ، بل وحتى بعد أن تركتنى آنى بوقت طويل ، كنت أفكر فيها . ولكننى لم أعد أفكر الآن فى أحد . ولا أهتم بأن أجد الكلمات . شىء ما ينساب داخلى بسرعة ، وأنا لا أحاول تثبت شىء . اننى أدعها تنساب ومعظم الوقت تظل أفكارى مشوشه ، لأنها لا تجد الكلمات التى



ترتبط بها . فهى تحدد أشكالا غامضة ممتعة ، ثم تفوص وأنساها فورا .

وانهيار الشخصية هنا لا يعادله الا انهيار الاطار البيئى الذى يضمها . فأنطوان قد انفصل عن كل شيء ، عن العائلة والمهنة والأصدقاء والأقارب ، وتخطى حاجز العلاقات الاجتماعية ، والقيم المتعارف عليها ، ذلك الحاجز الذى يمنع الناس من أن يبصروا حقيقة الحياة ومعناها ، ويقف بينهم وبين ادراكهم الا شيء فى الوجود له مبرر لوجوده ، يقف بينهم وبين اللاشيئية والغثيان .

والغثيان هو التقزز الذى يصيب انطوان روكنتان عندما يرى الا ضرورة معينة هناك تحكم الوجود . انه يكتشف مثلا أن الحيويات تميل الى التكاثر كخلايا الأنسجة السرطانية دون ضرورة أو عقل يحكم تكاثرها . انه يعود من باريس الى ميناء بوڤيل ليرى البلدة قد غطتها النباتات والأعشاب ، وبصيبه دوار فيرى العيون تتكاثر على الوجوه والأشياء تتخذ شكلا غير مألوف . وينتاب أنطوان ذعر وهو يعرى الحياة ببصيرته ، وهى تتكشف له عن وجه غريب مفزع . فى تلك اللحظة التى يرى فيها الأشياء تظهر بمظهر مختلف تنهار كل المفهومات الاجتماعية والمدلولات المتعارف عليها ، تنهار كل الحواجز التى أقامها الانسان بين حقيقة الأشياء ونفسه ، ما بناه ، وما « اكتشفه » من قوانين طبيعية ، وما دونه فى كتب .

ولكى يصل انطوان الى هذا الكشف كان لابد له أن ينسلخ عن كل العناصر الاجتماعية . عن التكامل المفروض فى حياته الاجتماعية . وعندئذ يمكنه أن يرى الأشياء التى لا يراها أولئك البرجوازيون الذين يلقاهم فى معرض الصور ، والذين تبدو الطمأنينة والرضا على وجوههم انهم « **الأقذار** » الذين لا يرون الوجه الآخر من باريس عندما تنام ، انهم لا يرون الا المجلات ، والمخازن، وواجهات المحلات ، وجماهير الناس . لكنهم لا يرون لأنهم يتقبلون الأشياء على علاتها وقد احتموا خلف الحاجز الذى أقامه الانسان بينه وبين الحياة .

وسارتر لا يصور التجربة الانسانية عن طريق قصة محبوكة الأطراف . وانما ينقلها من خلال متواليات مشهدية لا تخضع لتطور الحدث فى الرواية التقليدية من موقف الى عقدة الى نهاية . والشكل هنا انما ينبثق من أن الحياة فى نظر سارتر ليست الا مجموعة من الأحداث المنفصلة لا تحمل معنى ولا تؤدى الى شيء . وفى هذا يقول أنطوان ان « **الانسان دائما قصاص ، يعيش محاطا بقصصه وقصص الآخرين ، يرى كل ما يحدث له من خلالهم . ويحاول أن يحيا حياته كما لو كان يحكيها** » . أى أنه لا يرى أن التتابع الحقيقى للتجربة البشرية ليس له وجود . وادراك انطوان لهذه الحقيقة هو الذى يجعله يدرك استحالة أن يقص علينا قصصا محبوكة . تلك هى الرؤيا التى يعبر عنها سارتر من خلال الشكل الذى لا يتبع الشكل التقليدى لتطور الحدث فى الرواية ، فالمتواليات من التجارب التى يمر بها أنطوان كافية لأن تبلور هذا المفهوم الوجودى ، اى انفصال الشخصية عن « **الأنا** » وعن البيئة الاجتماعية المحيطة بها ، وعن ماضيها .

كل ملامح رواية **الغثيان** الفكرية والفنية تؤكد شيئا واحدا ، وهو الحرية . وهذا هو المحور الأساسى الذى تدور حوله روايات سارتر كلها . فقضية الحرية . ما تدل عليه وما تؤدى اليه . هى السؤال الضخم الذى يطرحه سارتر فى **الغثيان** ، ثم يواصل طرحه بعد ذلك فى ثلاثيته المشهورة **دروب الحرية** محاولا ان يصل الى الاجابة عنه ، هذه الاجابة التى لم يصل اليها بعد ان اصدر من **دروب الحرية** ثلاثة اجزاء هى : **سن الرشد ووقف التنفيذ** (١٩٤٥) **والموت فى النفس** (١٩٤٩) ، وما زال الجزء الرابع منها . وهو **الفرصة الأخيرة** ، لم يكتمل بعد رغم أن

سارتر نشر منه فصلين فى مجلة الأزمنة الحديثة فى نوفمبر وديسمبر ١٩٤٩ . ولعل هذا الجزء يحمل لنا حين يصدر الاجابة التى ننتظرها .

ملامح الرواية الوجودية

وملامح الرواية عند سارتر كما اشرنا اليها تجعل من العسير علينا أن نلخص احداث **دروب الحرية** ، فلن نجد هنا ايضا المركز فى حبكتها او فى شخصياتها بالمعنى التقليدى . فنحن فى **سن الرشد** ازاء شخصيات تخوض فى مستنقعات عالم ما قبل الحرب ، مجموعة من الشبان والشابات فى باريس عام ١٩٣٨ من مدرسين وطلبه وبوهيميين وبعض فنانى وفنانات الكباريهات . والبطل ماثيو مدرس الفلسفة ينشد التحرر من كل قيد . انه منذ أن هشم وعاء للزهور ، وهو بعد فى السابعة من عمره ، وهو يتطلع الى الحرية ، ومنذ ان قرا **سبينوزا** ، وهو فى الواحدة والعشرين من عمره ، قد قرر الا يحيا فى هذا العالم **((كذات))** ولكن **((كامبراطورية داخل امبراطورية))** . وهو انسان يفكر فى كل مشكلة ويحللها ، والآخرون يحترمونه ويهابونه ولا يستطيعون اخفاء رهبتهم فى حضوره ، وهو مدرس الفلسفة الذى يحضر كل اجتماعاتهم ويحيا مثلهم حياة بوهيمية .

والموقف الأساسى الذى يجد **ماثيو** نفسه مواجها به هو أن عشيقته **مارسيل** حامل . ويريد اجهاضها لأنه لا يريد ان تكون له اية ارتباطات . ومارسيل لا يدهشها أن يطلب ماثيو منها هذا ، فهى تعلم عنه رغبته ان يظل خاليا من المسئولية ويصطدم ماثيو فى اثناء محاولاته تدبير المال اللازم للعملية بامه ، واصدقائه ، ومكاتب



١ . زولا

القروض واقسى هذه الاصطدامات هو ذلك الذى يحدث بينه وبين اخيه جاك المحامى الذى يمثل القيم البرجوازية ، ويرى أن الحرية فى أن يواجه الانسان نتائج أعماله ومسئولياته . ولكن ماثيو يحصل على المال من تلميذه بوريس الذى يسرقه له من عشيقته لولا المغنية باحد النوادى الليلية . ثم يروع ماثيو عندما يتقدم صديقه دانييل ليعرض على مارسيل أن تتزوجه وأن يكون ابا للطفل .

وماثيو يحيا حرية زائفة . غير ان دانييل يحيا حرية أكثر زيفا . انه شاذ جنسيا ، لكنه غير راض عن نفسه ، وغير قادر على ان يتقبل هذه الحقيقة فى رضوخ واستسلام . واحساسه بالعار يجعله يكره نفسه ويكره الآخرين ، وينزع الى ايلام الغير والتلذذ بمنظر الهم . وتدفعه رغبته فى التحرر من هذا كله أن ينشد الخلاص فى عرضه السخى على مارسيل ، التى يدفعها جبنها من مواجهة مصيرها الى أن تقبل عرضه . انه يمارس هنا ارادته الحرة ، ويقاوم نوازع الانتحار ، ويأتى عملا خلقيا ايجابيا مسئولا . **وهو فى هذا نقيض ماثيو الذى يرفض كل التأثيرات الخارجية ، ويرفض أن يربط نفسه الى أى شىء يختاره بارادته الحرة .**

واذا كان ماثيو ودانييل يقفان على طرفى نقيض ، تتسم حرية أحدهما فى الاختيار بالسلبية وحرية الآخر بالايجابية ، فهناك أيضا برونيه الشيوعى . فلقد صمم برونيه على أن يرتبط بشىء ما ، ان يكف عن عملية الاختيار عن طريق الارتباط بالحزب الشيوعى وتأييده للجمهوريين الأسبانيين . وهو فى هذا أيضا نقيض برونيه الذى يتمسك بحريته ، ويخطىء قدرته على تحديد مستقبله على أنها الحرية التى ينشدها . فماثيو ينتظر العمل المثالى الحر الذى يستطيع اختياره بمحض ارادته ، ويجعله هذا عازفا عن أى ارتباطات انسانية ، أو ايدولوجية ، أو وطنية ، أو تطلعات الى اصلاح العالم . هذا رغم ادراكه مدى الجفاف الذى اصاب روحه ، ورغم قدرته على تشخيص هذه النوازع فى نفسه على أنها عدم ايمان وجبن .

وهناك غير ماثيو الكثير من الشخصيات على شاكلته : لولا المغنية ، المراة العاطفية التى تخشى أن تفقد حبيبها بوريس ؛ وايفيتش ، الروسية المولد ، شقيقة بوريس ، وهى امراة متقلبة ،

ذكية ، ينجذب اليها ماثيو ثم يرفضها عندما تعرض عليه ان تعطيه نفسها ؛ وهناك بوريس الذى يتصرف على سجيته أكثر من أى من الشخصيات الأخرى . **انها نماذج أخرى من الرجال والنساء الضائعين التى كان زولا مغرما بتصويرها ، والتى تفقد على يدى سارتر سيطرة البيئة والوراثة على تصرفاتها ، وتعيش بوحى من دوافعها الداخلية محاولة بذلك أن تجد طريقها الى الحرية الصحيحة . وأن تحدد مدلولها وما يمكن أن تؤدى اليه .**

المضمون الاجتماعى التقدمى

واحداث **وقف التنفيذ** تجرى على خلفية ضخمة من الذعر الذى اجتاح أوروبا أثناء أزمة ميونيخ . والشخصيات هنا هى نفس شخصيات **سن الرشد** وان كانت تخوض عالم الحرب بنفوس مكشوفة لانعكاسات الموقف السياسى التاريخى عليها . وماثيو هنا هو نفس ماثيو الذى التقينا به فى **سن الرشد** ، انسان ما زال يبحث عن حريته المطلقة ، وهو مع ذلك حائر لا يستطيع أن يغالب شعوره انها ليست حرية على الاطلاق . وهو يتردد بين أكثر من قرار : ان ينضم الى صفوف الجمهوريين المقاتلين فى أسبانيا ، أو ان ينتحر ، ثم يستدعى للخدمة العسكرية . وهنا يصل الى اكتشاف جديد . فذعر الحرب الذى يمتد ليشمل رجالا مذعورين لا حول لهم ولا قوة يمكن ماثيو من أن يلقى نظرة الى الخلف ، نظرة مريرة ساخرة ، على محاولته اليائسة للوصول الى الحرية . فلقد كان يظن انه يستطيع أن ينعم بحريته ورفضه لان يرتبط بعائلة أو حزب أو اية ارتباطات اجتماعية أخرى . ولكن تجربته فى الحرب تمتص منه هذه الحرية المظهرية فيدرك خطأه فى لحظة تأمل . فلقد كان حرا طيلة الوقت ، **ولم تكن الحرية مطلقة كما كان يظن ، بل كانت حرية الاختيار .**

اما دانيل فعندما تبدأ أحداث الرواية نجد انه لم يتغير منذ الأزمة التى مر بها فى **سن الرشد** حين حاول أن يغرق قطيته قبل أن يقدم على الانتحار ، ثم حين فكر فى تشويه نفسه ليتحرر الى الأبد من دوافعه الى الانحراف ، ثم حين تقمص شخصية المنقذ بالنسبة لمارسيل . ولكن تجربته ، **وقف التنفيذ** تجعله يتحول الى شخص مؤمن متدين ينشد الراحة فى فكرة الله . اما برونيه فما زال كما كان شيوعيا ، وان كانت بعض ملامح صراعاته مع نفسه قد بدأت تتأكد أكثر . وهو يحاول جاهدا أن يتخلص من نزعاته البرجوازية التى ما زالت تلح عليه رغم انشقاقه على طبقته وارتباطه بطبقة العمال .

الى جانب هذه الشخصيات الرئيسية يضيف سارتر شخصيات أخرى مثل شارل المشلول الذى اضطر للجلاء عن بلدته فى قطار خاص بالمرضى والمقعدين ؛ وفيليب المراهق ؛ وزوجة شقيق ماثيو التى تحبه والتى كان يريد مضاجعتها قبل ان يستدعى للخدمة العسكرية ، وبعض الشخصيات الأخرى الجانبية من عاهرات شرهات ، وأحد الرعاة الأميين ، جرولدى ، الذى لا يفهم سر التعبئة ولا لماذا يلاحقه قدر يتمثل فى رجال اشرار ، وهو شخصية صادقة حية تبعد كل البعد عن شخصيات مدرسى الفلسفة والمتسكعين فى مونبارناس .

والرواية . شأنها شأن **الفشيان وسن الرشد** ، لا تمثل اتجاها تقليديا فى الرواية أو اية محاولة لبناء الشخصية . والسبب فى هذا كما اسلفنا ان سارتر يرفض الايمان بطبيعة بشرية ثابتة عامة ، هذا الايمان الذى يتضح فى روايات الكتاب فى فرنسا ، بل وفى العالم اجمع ، ان سارتر هنا يؤكد السلوك الانسانى وعدم تقيده ابدا بنمط واحد ثابت . وهذا هو نفس الأسلوب الذى يلجأ اليه فى **الموت فى النفس** . والأحداث هنا تدور ابان الحرب العالمية الثانية ، عام ١٩٤٠ بعد أن اجتاحت الجيوش الألمانية فرنسا ، وتقهقر الجيش الفرنسى ، وفر الضباط الفرنسيون ، وسيطر على الجميع روح من الانحلال . والفوضى تمثلت فى رغبتهم فى أن يقضوا ما بقى من وقت حتى توقع الهدنة بين كئوس الخمر والنساء . وماثيو يشاهد بعينيه تقهقر الفرنسيين غير المنظم ، فيستشير بعض الجنود الفرنسيين لكى يعاودوا تنظيم صفوفهم ويطلقوا الرصاص على الجنود الألمانيين الذين يتقدمون . وهو يعلم انها بطولة غير مجدية ، فالهدنة توقع فى نفس الوقت . ولكنه من خلال هذه التجربة يخرج رجلا جديدا .

أمام قوى الاحتلال

ولعلنا فى هذا الحدث بالذات نستطيع ان نتلمس الجذور التاريخية لنظرة سارتر الفلسفية .

فلقد كلفت هزيمة عام ١٩٤٠ فرنسا كل تراثها المجيد ، تراث الثورة الفرنسية التى انهارت مع الجمهورية الثالثة . ولا شك أن تحطيم التنظيمات الفرنسية بدا كارثة للفرنسيين . وكان هذا السبب فى تطلبهم فلسفة تنادى بأن محنة الفرنسيين تحت الاحتلال النازى لم تكن

قاصرة عليهم ، ولكنها كانت محنة عالمية . وكان هذا هو السبب فى شعورهم بأن من واجبهم أن يقاوموا بدون التأكد من قدرتهم على الفاعلية ، تماما مثل ماثيو فى **الموت فى النفس** ، وان يصيغوا، كما قال **البيركامى** ، نظرية **« تجمع ما بين الفكر السلبى والعمل الايجابى »** . ومن هنا جاء تأكيد دور الفرد حيث أن المقاومة كانت دائما مجهود رجال ونساء متفرقين **(الأمر الذى يختلف عن تأكيد الماركسية لأهمية العمل الجماعى)** ومن هنا أيضا جاء جو الفساد الخانق ، والانحطاط ، والكآبة التى تميز أعمال سارتر ، والتى ينظر اليها الماركسيون شذرا .

نظرة سارتر اذن لها جذورها التاريخية . فهذا الجو هو موضوع سارتر ، انه جو الاحتلال، وأهم ما جاء به سارتر فى رواياته هو قدرته على التصوير الدرامى لهذا الانحطاط الخلقى فى فرنسا التى انهكها عجزها أمام قوى الاحتلال ، قدرته على تصوير الناس وهم يشعرون بالذنب وسط هذا الجو ، ويخونون ، أحدهم الآخر ، أو يأتون أعمالا بطولية يائسة . وفى هذا يقول سارتر : **« رغم أنك لا تستطيع دائما ان تتجه الى الله ، الا أن لك قدرا من الحرية . فانت تستطيع أن تقتل نفسك أو أن تبيع حياتك بثمن باهظ عن طريق المقاومة »** .

النظرة الوجودية والفلسفة الماركسية

هذه النظرة ، وهذه الجذور التاريخية ، هى التى تباعد بين **النظرة الوجودية والفلسفة الماركسية** . بل اننا فى الواقع نستطيع ان نؤكد ان سارتر لم يصل **بالموت فى النفس** خاتمة المطاف . ولم يقل بعد بشكل روائى كلمته الأخيرة فى مشكلة الحرية . ولكننا مع ذلك نستطيع ان نتنبأ بما يمكن أن تكون عليه اجابة سارتر حينما تكتمل **الفرصة الأخيرة** لو أننا لجأنا الى نقده للماركسية الذى كتبه عام ١٩٦٠ محاولا به ان يصالح ما بين وجهتى النظر .

وسارتر يختلف مع الماركسية اختلافا اساسيا اذ أنه لا يرى الطريق الجدلى هو الطريق الى الخلاص اذا ارتبط الفرد بالعمال . **ولا شك فى أنه يأخذ جانب العمال ضد الطبقة الرأسمالية ، ولكنه مع ذلك يرى أنه سواء كان الانسان مثقفا أو عاملا فلابد أن يحارب معركته** هو ضد كل من يقف فى طريقه . **وهو على النقيض** من ماركس لا يرى أن كل عضو فى المجتمع الحديث ينتمى الى طبقة اجتماعية . وقد نتساءل كيف تختلف هذه الصياغة عن الصياغة الماركسية التى تقول ان الرجال يصنعون تاريخهم، ولكنهم لا يختارون الظروف لأنفسهم وكيف أن نظرية سارتر العملية فى أن الانسان يؤكد ذاته من خلال العمل تختلف عن نظرة ماركس التى تعتبر العمل محكا لأفكارنا . **والاجابة على هذا تكمن فى مقالات سارتر** .

ففى مقالاته عن الهند الصينية ، والجزائر ، والتفرقة العنصرية ، والسياسة الأمريكية ، **لم ينكر سارتر أن التحليل الماركسى للموقف هو التحليل الوحيد الممكن ، وأن خط العمل الماركسى** هو الحل العملى الوحيد . **ولكن الوجودية** لا تقوم على الأسس التى تقوم عليها المادية التاريخية ، فالماركسية تقوم على أساس الظروف



الاجتماعية للانسان ، وان الوعى ليس الا البناء العلوى لهذا كله ، اى ان الوعى ليس الا انعكاس العالم الخارجي على مرآة النفس ، ولكن سارتر فى **الغثيان** يبدأ من داخل الوعى ، فى حين تبدأ الماركسية من شيء خارج الوعى الانسانى ، من الظروف الاجتماعية . وهذا هو ما يفرق بين النظرتين أساسا .

وفى محاولته أن يصالح بين النظرتين يرى سارتر أن المادية الجدلية هى التفسير الوحيد الصائب للتاريخ ، ولكن الوجودية هى النهج الواقعى الى الحقيقة . اى انه يرى ان الوجودية على صواب فى تفسيرها لموقف الانسان ، وان الماركسية صائبة فى تحليلها للتاريخ . وهو يؤمن انها تملك مفاتيح الأدوات الفعالة للسيطرة على التاريخ ، اى انها من الناحية العملية لا يمكن أن تخطىء . ولكنه مع ذلك لا يملك الا ان يقول أن أقوال **ماركس وانجلز** انما تهدى الى العمل ولكنها ليست حقائق ثابتة . ومعنى هذا باختصار ان سارتر يلغى عنصر العمل الجماعى ليحل محله عنصر العمل الفردى .

فلكى يصالح **سارتر** بين الماركسية التى تفسر الفرد فى ضوء ظروفه الاجتماعية وبين فلسفته التى لا تستطيع ان تتجنب أولية ما يمر به الفرد فعلا من تجربة ، **نراه يستعير من الماركسية جدليتها ، أى تطور الحقيقة خلال مراحل عديدة ، ولكنها** على يديه تصبح شيئا **يخوض الفرد تجربته ، لا المجموع ككل** . وفى نقده للمادة الجدلية يؤكد سارتر هذه النقطة . فهو يرى أن الماركسية تنظر الى التجربة الفردية على أنها رد فعل للظواهر الاجتماعية ، فى حين أن تجربة الفرد هى الوجه المعايش الحقيقى للحقيقة الاجتماعية . **أى أن التجربة تبدأ بالفرد ثم تنتقل الى المجموع ، من الوعى الفردى الى الوعى الجماعى ، لكى تصنع التاريخ** . فالفرد ، فى رأيه ، هو الذى يعيش تجربة الحقائق الاجتماعية ، وينفعل بها ، ويتطور جدليا ، لكى يخلق الجدلية الاجتماعية . وهكذا تبدأ الحركة التاريخية لأن الأفراد انفسهم فى جدليات حياتهم العادية يؤكدون الحاجة الى التجمع ، وهى الحاجة التى تخلق الظاهرة الاجتماعية .

وهكذا يحاول سارتر أن يصالح بين التجربة المعاشة الفردية وبين حركة التاريخ من ناحية . وبين الحرية والضرورة من ناحية أخرى . فكل مرحلة يخلق فيها الفرد التجمع الاجتماعى الذى يكتسب معنى تاريخيا تمثل صراعا بين الضرورة او الظروف الخارجية التى تعنيه وبين الحرية التى تمكنه من المقاومة . وهو فى هذا يقول : ((**ان الحرية والضرورة شيء واحد .. انها تكوين فردى وسائله الوحيدة رجال أفراد يقومون بوظائفهم كأوجه نشاط حرة**)) . أى ان سارتر يختار المسئولية بدلا من الحرية الفارغة التى يحياها انطوان أو ماثيو . ولكنه مع ذلك لا يملك ــ وقد جاء فى جيل ركز عينيه على الحرية الفردية ــ الا أن يبدأ من الفرد ليصل للمجموع . **انها ماركسية سارتر الجديدة** التى تحمل الاجابة عن قضية الحرية التى أثارها فى ثلاثيته ، الاجابة التى ينتظر أن تحملها لنا يوما ما **الفرصة الأخيرة** التى لم تكتمل بعد .

أمين العيوطى



سارتر بين الله والشيطان

من المسرحيات الفلسفية الهامة لجان بول سارتر مسرحية « **الشيطان والله** » التى يعرض فيها فكرته الوجودية عن الخير والشر . ولا بد قبل أن نسترسل فى عرض تلك المسرحية وتحليلها من ذكر نبذة صغيرة عن حياة ذلك الكاتب الفيلسوف الفرنسى ومؤلفاته لا سيما بعد تلك الضجة التى أثارها رفضه لجائزة نوبل فى الثلث الأخير من عام ١٩٦٤ .

ولد جان بول سارتر فى باريس سنة ١٩٠٥ ودرس فى معهد التربية العالى من ١٩٢٤ الى ١٩٢٨ ، ثم حصل على شهادة « **الأجريجاسيون** » فى الفلسفة سنة ١٩٢٩ ثم قام بالتدريس فى الهافر ولاوون ثم فى باريس حتى عام ١٩٤٥ ، وفى سنة ١٩٣٣ — ٣٤ قام برحلة الى المعهد الفرنسى فى برلين وأقام بتلك المدينة ردحا من الوقت أتاح له فرصة دراسة الفيلسوف الألمانى **هوسرل** . واخذ ينشر بحوثا نظرية فى الفلسفة ابتداء من سنة ١٩٣٦ فنشر « **المخيلة** » و « **الخيال** » ورسم هيكلى لنظرية العواطف الا أن أهم كتبه النظرية هما « **الوجود والعدم** » (١٩٤٣) و « **نقد العقل الجدلى** » (١٩٦٠) .

ودخل سارتر المجال الأدبى سنة ١٩٣٨ برواية « **الغثيان** » التى تعتبر تجديدا ذا شأن فى نطاق القصة . وقامت الحرب العالمية الثانية فاشترك سارتر فى تكوين شبكة للمقاومة وحاول تجميع العناصر اليسارية غير الشيوعية فيما أسماه « بالتجمع الديمقراطى الثورى »

وأنشأ مجلة « **العصور الحديثة** » وفى سنة ١٩٤٥ نشر الجزءين الأولين من « **طرق الحرية** » وفى سنة ١٩٥١ نشر الجزء الثالث لهذا الكتاب وأطلق عليه « **الموت فى النفس** » . ودخل سارتر مجال المسرح بكل قوته الأدبية وصفاء ذهنه وعمق أسلوبه فنشر « **الذباب** » ١٩٤٣ و « **جلسة سرية** » وهى أهم مسرحياته سنة ١٩٤٤ و « **الأيدى القذرة** » سنة ١٩٤٨ و « **الشيطان والله** » سنة ١٩٥١ ، هذا بخلاف الكثير من المقالات الأدبية والفلسفية والسياسية والاجتماعية مما لا سبيل هنا الى حصره .

وفى مسرحية « **الشيطان والله** » يعرض سارتر لعدة أفكار تعتبر من مقومات فلسفته عن الوجودية وهى فكرة **الخير والشر ووجود الله ووجود الانسان وعلاقة هذا بذاك ثم فكرة الحرب** . وتقع أحداث القصة ، أو الجزء الأكبر منها ، فى مدينة وورفر الألمانية حيث تدور رحى الحرب بين الجيش والكنيسة . وقائد الجيش هو جوتز وهو ابن غير شرعى ملىء قلبه بالأحقاد الهائلة على الناس جميعا مما جعل الرحمة لا تعرف الى نفسه سبيلا . ويحاول هنريش ، وهوقس كان مؤمنا بالكنيسة فى أول المسرحية ثم كفر بها فى آخرها ، وناستى وهو خباز مؤمن أن يقنعاه عبثا بعدم تحطيم المدينة وبحقن دماء أهلها ودماء رجال الكنيسة . الا أن فكرة عابرة لهنريش عن حكم الناس عن طريق حب الحاكم لهم وزراعة الحب بينهم جعلت جوتز يتمسك بها

ويراهن على أنه يستطيع أن يحب الناس وأن يجعلهم يحبونه وأن يسعدهم عن طريق الحب ، ويغش فى المراهنة لكى يكسب الرهان ويتواعد مع هنريش على اللقاء بعد عام كامل ويوم واحد ليريه أنه قد استطاع أن ينجز ماوعد . ويذهب جوتز الى بلدته حيث الضياع التى وضع يده عليها بعد مقتل أخيه كونراد فيخطب فى الناس ويقول انه سيوزع عليهم أراضيه الا أن أحدا لا يحبه ولا يصدقه ، ولا يتمكن رغم كل مابذل من جهد من أن يكسب الا كرههم المتزايد ولعناتهم المستمرة . ويدهش جوتز اذ يجد أن الفتاة ليديا لها على الناس تأثير السحر رغم أنها لم تمنحهم أى شىء . **انها قد استطاعت أن تكسب حبهم لأول وهلة فيعرف أن الحب يمنح ولا يكتسب فاما أن يحبه الناس لأول وهلة ودون مقابل والا فلن يحبوه أبدا** .

ويدعى جوتز النبوة ويلجأ الى الخداع لادعاء المعجزات فيجرح يده ويسيل دمه ويلطخ به تمثال المسيح ليوهم الناس بأن دم المسيح قد سال وذلك حتى تستطيع عشيقته كاترين أن تموت فى هدوء معتقدة أن ذنوبها قد غفرت ، ثم هو يسيل دماء يده كلما أراد اقناع الناس بأفكاره وهو بهذه الطريقة ينجح فى اكتساب ايمان بعض السذج به الا أن الأغلبية تكتشف خداعه وتزداد كرها له . ويعرف جوتز ألا فائدة من اكتساب حب الناس فيهجرهم ويهيم على وجهه وتقوم الحرب الأهلية بين النبلاء الذين يهبون لاستعادة أراضيهم وبين

Sartr entre Dieu et le Diable

الشعب بقيادة ناستى ويقتل فيها مئات الألوف ويعتبر الجميع أن جوتز هو المسئول الوحيد عن كل هذه الدماء التى أريقت فيطارده ناستى وجيشه للقصاص منه وكذلك يذهب هنريش للقائه اذ أن الموعد المضروب بينهما لدى المراهنة يكون قد حان . وكذلك توجد فى المكان نفسه ليديا ويتحادث جوتز وهنريش فيكتشفان الا خلاف بينهما **وأن كليهما لا يؤمن بالله ولا يؤمن الا بالانسان** ومع ذلك فان جوتز الذى تأصل الشر فيه يغافله ويقتله . ويأتى ناستى وجيشه وبدلا من أن يقتل جوتز وهو الذى حضر خصيصا للقصاص منه فانه يفرض عليه قيادة الجيش حتى لا يستطيع أن يفرض الطاعة على الجنود المتذمرين وأن يستمر فى تلك الحرب التى لا جدوى منها . وتدب القوة فى جسد جوتز بعد ما أصابه الوهن وتزول عنه نوبة التصوف الذى كان غارقا فيه ويعرف الا حياة له الا بين الناس يستمد حرارة جسده وروحه من أجسادهم وأرواحهم ، فيقبل قيادة الجيش ويتفق جوتز وليديا وناستى بعد تلك التجارب المريرة التى مروا بها **بالا وجود الا للانسان أما الاله فلا وجود له .**

نرى من هذا العرض السريع أن سارتر قد قدم لنا فى تلك المسرحية أهم مقومات أفكاره الوجودية .

فهو يرى كفيلسوف غير مؤمن أن الله لا وجود له والا وجود الا للانسان الذى لا يستطيع أن يعيش فى عزلة عن المجتمع بخيره وشره والا حياة له الا وسط الناس . اما عن رأيه فى الخير والشر فهو يرى أن ليس ثمة خير مطلق ولا شر مطلق فالكنيسة ربما كانت تعمل لهداية الناس ومع ذلك فان أسقف كنيسة وورمز قد رفض أن يبيع كنوز الكنيسة لاطعام الشعب الجائع وقال له ان مافى مخازنه من حبوب قد نفد وأنكر أنه يملك من الكنوز ما يستطيع أن يملأ به بطون الناس . وكذلك فان جوتز الذى يجسد الشر لا يخلو من نزعات خيرة فتراه يلجأ الى الغش وادعاء المعجزات حتى تستطيع عشيقته وضحية حبه كاترين أن تلفظ أنفاسها الأخيرة وهى مطمئنة ومعتقدة بأن الله قد غفر لها ذنوبها .

ويعرض لنا **چان پول سارتر** فى هذه المسرحية فكرته عن الحرب . وسارتر واحد من طائفة من الكتاب الفرنسيين عاصروا الحرب وشهدوا أهوالها فروعتهم وهزت كيانهم ، ومنهم **ألبير كامى وريمون راديجيه ورومان رولان وچان چيرودو** . ولذا فتجده يردد أحيانا أفكارا عبر عنها غيره من هؤلاء الكتاب فنراه مثلا يرتاع لموت الأطفال وعذابهم كما ارتاع كامى لما لاقاه أحد الأطفال من أهوال فى قصته **« الطاعون »** . ان **الحرب شر مستطير لا ريب فى ذلك الا أن الانسان قد خلق هكذا لا سبيل الى تغييره .** انه خليط عجيب من الخير والشر ، من الرعونة والحكمة ولابد أن يؤدى به تكوينه هذا بين الفينة والفينة الى الحروب المدمرة .

ان الانسان حر ومسئول عن أعماله وتبدو هذه الحرية فى الظروف والأوضاع التى تمر بالانسان فيختار بينها . ان أعمالنا وحدها هى التى تظهر حقيقتنا وتجعل فى الامكان الحكم لنا أو علينا . **وهكذا نرى أن كل فلسفة چان پول سارتر ، تلك الفلسفة العملية التى ترتكز على الحقيقة لا على الخيال ، تتركز على أعمال الانسان .**

واذا كان من العسير تفهم فلسفة چان پول سارتر فى كتبه النظرية الا أن عرضه لتلك الفلسفة فى رواياته ومسرحياته قد جعل تلك الفلسفة ميسرة تخرج الى الناس بعد أن أحسن صاحبها هضمها وجعلها سهلة الهضم بالنسبة للناس . وقد ساعدته موهبته الأكيدة للتأليف المسرحى على زيادة تفهم الناس لتلك الأفكار . **وقد أثر چان پول سارتر على الأدب الفرنسى طيلة خمسة عشر عاما وان كان تأثيره لم يتعد حدود فرنسا كثيرا.** كما أن من أهم الأفكار الكلاسيكية التى أدخلها الى الأدب واقتبسها عنه كثير من الكتاب المحدثين أنه يميل الى دراسة الانسان ككائن عام لا يمت الى زمن معين أو مكان معين . وفى هذه المسرحية نجد أن وورمز مدينة فى ألمانيا الا أن سارتر يقصد بها أى مكان فى العالم والكنيسة ترمز الى الخير العام كما أن جوتز يرمز الى الشر الكامن فى نفوس الناس بصفة عامة . وهذا الاتجاه يغاير النهج الذى سار عليه كتاب القصة والمسرحية فى القرن التاسع عشر والذى يتجه الى الفردية المحضة والحالات الخاصة والبيئات المميزة وقصة من لا قصة لهم .

ومما لا شك فيه أن سارتر قد نجح فى مسرحياته فى نشر أفكاره الوجودية وساعد على موت حملة التصرفات الشاذة فى الملبس والمعيشة التى كان الناس يقومون بها باسم الوجودية ففهم الناس تلك الأفكار على حقيقتها . وسواء آمن بها الناس أم لم يؤمنوا فهى أفكار سهلة الفهم لا تذهب الى حد المذهب أو العقيدة. وما يهمنا هنا ذكره من الناحية الأدبية هو أن سارتر قد أحيا بهذه المسرحية وغيرها مسرح الفكرة بعد أن فشل جميع من سبقوه من أصحاب النظريات فى عرض نظرياتهم عن طريق المسرح .

د . كوثر عبد السلام

المحاكمات في أدب سارتر

ليس غريبا أن يكون **سارتر** عضوا من أعضاء المحكمة الدولية التى أنشأها الفيلسوف **برتراند رسل** فى باريس لمحاكمة مجرمى حرب فيتنام ، **فان اسم سارتر ارتبط دائما بأعمال أدبية تتصل اتصالا وثيقا بالمحاكمات** . ولعلنا لا نبالغ اذا قلنا أن فكرة « **المحاكمات** » أو الرمز لها ، تشغل جزءا كبيرا من أعماله الأدبية .

هذا من جهة . ومن جهة أخرى ، نادى **سارتر دائما بمسئولية الفرد ازاء الحوادث التى تدور حوله . والمفكر عنده ليس مسئولا عما يكتب فحسب ، وانما هو مسئول أيضا عن صـــمته** . فالمفـــكر الذى يرى الظلم حـــوله ولا يتحرك ، مسئول أيضا بقدر الكاتب الهارب فى برجه العاجى . كلاهما مسئول . الأول مسئول عن صـــمته الثانى عن سلوكه الهروبى .

بهـذا الفهم يتبين لنا أن سارتر يقف من مشاكل عصره موقف الملتزم الذى يشترك بكتاباته فى تحديد رأيه بوضوح وفى غير هروب . وطبيعى أن مفكرا مثله يرأس تحرير مجلة « **الأزمنة الحديثة** » Les Temps Modernes يطبق مبدأه هذا على كل ما ينشر فيها . ومن هنا التحذير الذى يصفه دائما على غلافهـــا . فهو يعلن أنه لا ينشر مخطوطات من حكم عليهم بالاعدام بسبب التعاون مع العدو ، كما أنه لا ينشر كتابات الذين لا يتمتعون بكافة حقوقهم الوطنية . ويقول فى تحذيره : « **انه غير صحيح أن الفرد يضعف اذا ما فكر ، كما أنه لن يصير قويا اذا ما انصرف عن التفكير ، وانه ليس صحيحا أن النيات الطيبة تبرر عمل أى شىء ، أو ان من حقنـــا أن نفعل ما يغاير ارادتنا** » .

فهو يقف مع الحق ويؤثره على القـــوة ، ويدين التعصب السفيه والانسياق الأعمى وراء البراق والسهل محذرا الفرد من الوقوع فى الهم والضيق بدلا من القلق المثمر ، مؤثرا له أن يلتزم فى استنارة ، بدلا من أن يتعصب أو يندفع فى ابتذال . وجميع هذه الصفات هى صفات القاضى النزيه . ومن هنا ندرك معنى الوصف الذى أطلقه عليه أحد النقاد العرب من أنه « **ضمير العصر** » .

فكرة المحاكمة

ولعل أحسن كتابين يعبران عن « **المحاكمة** » هما : **الترس** L'Engrenage لسارتر ، و « الوجـــودية **وحكمة الأمم** » لسيمون دى بوڤوار

L' Existentialisme et la Sagesse des Nations (S.de Beauvoir)

ورواية (**الترس**) هى من مؤلفاته التى لم يقدر لها نجاح كبير . والكتاب وضعه سارتر فى ١٩٤٨ على صورة سيناريو سينمائى يجعل القارىء يتصور كيف تكون الكتابة الأدبية الخالية من أشكال البيان وصور البديع ! وتناول سارتر فيه **محاكمة ديكتاتور أطلق عليه اسم چان** . وچان هذا يحاكمه أصدقاؤه المحاربون القدماء الذين اشتركوا معه فى الكفاح وفى حرب المقاومة ... وبمساعدتهم تسلق الى الحكم ، حتى امتلك السلطة وحده . وفى الظاهر ، يبدو أن جان خائن . ولكن الاتهام يصوره فى هيئة « عميل » لاحدى الدول الكبرى . هذا ما « يبدو » على الأقل من سرد الوقائع ، وكأن جان قد وقع فى براثن الضعف . **كان كالعامل فى المصنع مد يده سهوا فجرفتها تروس الآلات حتى فقد السيطرة على نفسه ... ولكنه رغم ذلك ، ظل فى واقعه ، قلقـــا طول الوقت : وقلبه مفعم بالغم ازاء الوجود كله .**

انه غير صحيح أن الفرد يضعف إذا ما فكر ، كما أنه لن يصير قويا إذا ما انصرف عن التفكير . هاير

Les mises en Jugement dans l'oeuvre de Sartre

سمير وهبى

وفى كتاب سيمون دى بوفوار ، حدثتنا عن محاكمة الذين تعاونوا مع الألمان فى أثناء الاحتلال ، وحللت معنى الحرية : **حرية المتهم وحرية القاضى** . وتتساءل : « من يمكنه أن يأتى لنا بتعريف جامع مانع للانسان ، تعريف مجرد abstrait يمكننا من خلاله أن نحكم على الناس ، فنميز الطيبين من الأشرار ، تماما كما يستخدم خبراء الألغام الآلة المغناطيسية للكشف عنها وهى مدفونة فى أعماق الرمال . **وفى رأيها أن النية السيئة تكون فى حبس الفرد فى اطار « تعريف مجرد » لماهية الانسان** . ونجد مثل هذا الرأى فى رواية « الترس » ، اذ نرى جان جالسا فى قفص المتهمين لا يدافع عن نفسه . أما الآخرون ، أى الذين حاربوه بعد أن ظنوا خيانته لهم ، وتألموا من سيطرته عليهم ، فلا يرون فى وجهه الا صورة الخيانة انه فى نظرهم رجل لم ينجح فى جعل حرية الثورة تقف أمام ضغط القوة الرجعية العالمية ، فترك نفسه نهبا للضياع وصار كالترس فى الآلة الكبيرة .

ان قضية جان بدأت بعد ساعات قليلة من اعتقاله ، بفضل الثورة التى نشبت وخلعته . فهو خائن أمام الجميع . **وعندما يباح له أن يدافع عن نفسه يذكر قضاته بأنه كان حرا فى كل ثانية من ماضى حياته ، وان ما يسمونه « خيانة » ليس الا اتباع « سياسة الضرر الأقل »** . وكان بوصفه ديكتاتورا قد ألغى حرية التفكير ، وكان يخشى تأميم مصانع البترول دون أن يجر عمله هذا حربا عالمية (هكذا قدر) . وفى خلال هذه الحرب المتوقعة ، كان ينتظر أن تسطو الدولة المجاورة على بلاده وتحتلها .

واذا كان قد تورط واعتقل أعوانه القدامى ، فذلك لأن هدفه هو الحفاظ على الوحدة القومية وعلى المكاسب القليلة التى حققتها الثورة . وتخلص من لوسيان ، أقرب الأصدقاء اليه ، ذلك لأن لوسيان كان من **الثوار الأبرار** les purs أى « الأتقياء » ، وكان يتميز بالحماس مع صلابة الطوية ، اذ أراد أن تكون الثورة بيضاء وأن تظل الأيدى بريئة من الدماء .

وجان يقتنع بأنه أنقذ بلده ، وأنه حر . ولكن حريته كانت من نفس نوع حرية أوريست ، كما وصفها لنا سارتر فى « **مسرحية الذباب** » .

هنا أيضا يضغط عليه القدر ضغطا رهيبا حتى تتبدد ارادته الفردية . **اننا جميعا نعيش وكأننا ضياع كل واحد منا ترس من تروس آلة غشيمة . ولا اختيار لنا على الاطلاق ولا حرية ولا ارادة** . وحتى القضاة ، فسيأتى من يحاكمهم يوما ويصدر تقييمه لأعمالهم . والحاكم الذى أتى بدلا من جان لم يستطع فعل شىء أكثر من الخضوع للسفير القوى الذى أرسلته الدولة المجاورة المهددة . ومرة أخرى ، نجد أن الثورة سرقت .

أنت حر !

عرض سارتر فلسفته الوجودية فى كتابه المشهور : « **الوجود والعدم** » . وهو يقصد **بالوجود** L'être العالم المادى ، أى المرئى الذى يتحرك فيه الناس والأشياء . انه العالم الذى يملأ وعاء الكون اذا صح هذا التعبير . غير أن هناك عالما زاخرا لا يقل فى اتساعه وحركته وقوته – بل فى وجوده أيضا – هو عالم الوجود . وهذا العالم الثانى هو **العدم** le nèant وقد قصد سارتر به ضمير الانسان الذى يضع العدم فى الكيان . ان سارتر يرى ان الانسان ما دام مفكرا ومدركا ، فان تأمله فى أمور المعيشة والحياة يقوده الى المناقشة . ثم تقوده المناقشة الى الشك ، ويتحول الشك الى الانكار ... انكار كل

شيء ، بما فى ذلك ذاته والعالم أيضا ، أو بمعنى آخر ، انه يصل الى العدم . ان سارتر يضع مفهوما فلسفيا للحرية . فالانسان فى رأيه يحدد نوع انسانيته حين يلقى بها فى غمار العالم ، فيتحدد تدريجيا « موقفه » من الحياة والناس يتحقق وجوده بقدر تحقيقه لحرية نفسه .

سنجد هذا المفهوم يتبلور فى أكثر من عمل أدبى له . سنجده فى **«دروب الحرية»** Les Chemins de la Iibertè عندما يقرر « ماتيو » ان يشترك مع أفراد المقاومة ويسخر من الألمان ومن صليبهم المعقوف . وفى **« الغثيان »** La Nausèe عندما روى لنا قصة الأديب الضائع أنطوان روكنتان وهو يحاول وضع دراسة تفصيلية عن أحد الفاسقين الذين عاشوا فى القرن الثامن عشر . وسرعان ما تحاصره أحاسيس العدم حتى ليشعر بالغثيان يسيطر عليه ، فينحدر . على أنه رغم يأسه الشديد وشعوره الجارف بالتشاؤم ليس متبلد الاحساس ، لأن مفهوم الحرية عنده واضح وصريح .

وبنفس الوضوح ، سيدفع **« فرانتز فون جيرلاخ »** نفسه الى الموت . لقد ورثت أسرته منذ آماد طويلة تجارة السفن ، أبا عن جد ، حتى اذا ما شارفنا عام ١٩٥٩ ، تبين لوالده أن زمام الادارة قد فلت من يده ، لأن السلطة الفعلية قد انتقلت الى يد العمال الفنيين فى المصنع ، وأصبح المهندسون المديرين الفعليين له ، وليس أرباب العمل كما كان الأمر فى سابق العهود . **فماذا يكون موقفه ؟** يبحث فون جيرلاخ ، بطل سجناء الطونا ، عن الانتحار . ورغم هذا الحل السلبى الذى يتبعه ، فان مفهوم الحرية واضح فى ذهنه ولا يقبل منه بديلا .

الاخرون هم الجحيم !

يروى سارتر فى أحد كتبه : **«الوجودية نزعة انسانية»** L· existentisme est un humanisme (pp.37-40) حكاية أحد الطلبة الذين عرفهم عندما كان يدرس الفلسفة . كان والد هذا الشاب من المتعاونين مع الألمان ، الأمر الذى أثار حفيظة والدته ، خاصة وان أخاه الأكبر قد قتل فى أثناء الهجوم الألمانى فى ١٩٤٠ ، فانطوت الأم على نفسها حزنا على وفاة الابن وعلى سلوك الأب ، فلم يبق لها الا ابنها الثانى تعيش به ومن أجله . وكان هذا الأخير يتوق الى تلك اللحظة التى يستطيع فيها أن ينتقم من الغزاة . كانت رغبة قوية للعمل والمغامرة تضطرم فى قلبه حتى لقد فكر مرارا أن يهرب لينضم الى قوات فرنسا الحرة . غير أنه كان مترددا بسبب تعلق أمه به وخشيته عليها من الحزن والألم . وجاء لاستاذه يعرض عليه الأمر . فرد عليه سارتر بعد أناة وتفكير : **« أنت حر .. فاختر طريقك بنفسك ! »** ويصور سارتر المشكلة : كان الشاب محيرا بين نوعين من أنواع الحكم الأخلاقى : أخلاقيات المحبة والتضحية الذاتية من جهة ، ثم أخلاقيات أخرى أكثر اتساعا ولكنها أقل تحديدا من جهة أخرى . **وماذا عليه أن يختار ؟ هل يختار أن يحارب العدو أو أن يساعد شخصا معينا على الحياة ؟ .**

ويرد سارتر على السؤال الذى أثاره : **« لا يوجد قانون أخلاقى مكتوب يمكنه أن يجيب . لا قانون ولا أحد يستطيع ص ٤١ »** .

ومن هنا نفهم تمسك سارتر بحرية الفرد فى اتخاذ قراراته بنفسه ، حتى يكون مسئولا مسئولية كاملة ازاء ضميره وازاء الغير ، لأن الانسان هو مصدر جميع القيم .

وهذا يقودنا الى رأى سارتر فى الاخرين Ies autres وقد عرضه فى مسرحية **الأبواب المغلقة** Huis-clos **(أو الجلسة السرية)** .

وتدور أحداث المسرحية فى جو مثقل بوجود الاخرين . بين ثلاثة أشخاص **(جارسان وهو صحفى ، وسيدتان هما استيل واينيس)** يعيشون طول الوقت فى صالون واحد أغلق عليهم من الخارج ولا سبيل الى فتحه . وهذا الصالون موجود فى جهنم ، لأن المفروض أن الثلاثة قد ماتوا وكان مصيرهم النار ، فاجتمعوا فى هذا الصالون الجهنمى كل منهم يفرض عبء وجوده على الاثنين الاخرين . وكل فرد منهم هو فى نفس الوقت قاض ومتهم . قاض عندما يخاطب الاخرين ، ومتهم عندما يستمع اليهما . **ان الاخرين هم الجحيم !** . L.enfer, c'est Ies autros

ولما كان الانسان عند سارتر حاويا فى نفسه لعناصر الكائن والعدم ، فالصراع بين هاتين الفكرتين دائب ومتحرك ، ومن السهل على هذا الانسان أن يضع نفسه على منصة القضاء لينظر الى ما يدور حوله من مشاكل . ولعل أبرز شخصية سارترية حاكمت مجتمعا بأكمله هى شخصية **« ليزى »** ، **المومس الفاضلة** . La Putain Respectueuse ستضعها الظروف فى أحسن مكان ملائم لكى تعرف الناس على حقيقتهم ، لأنها ستشاهدهم عرايا ، من الداخل ومن الخارج ، وسوف تلمس من خلال حركاتهم وتصرفاتهم ومساوماتهم ، كيف يعامل المجتمع الأمريكى سكانه السود .

مثلت المسرحية للمرة الأولى على مسرح أنطوان (ادارة مدام سيمون بيريو) بتاريخ ٨ نوفمبر ١٩٤٦ . وتقع حوادث المسرحية فى احدى مدن الجنوب بالولايات المتحدة حيث يشتد اضطهاد البيض للسود .

ويرتفع الستار عن حجرة فى شقة مفروشة . وتبدو **« ليزى »** وحدها بالمنزل وهى تلبس رداء شفافا أبرز مفاتنها . كانت تمسك بالمكنسة الكهربائية عندما سمعت قرعا بالباب ، فترددت قليلا قبل أن تفتحه .. ثم اتجهت الى الحمام ودفعت بابه برفق وهى تقول بصوت هامس :

– ان الباب يقرع .. لا تظهر الآن ! .

وتفتح الباب وترى زنجيا يلهث :

– ماذا تريد ؟ .

وعندما يهم بالدخول تمنعه : لا تدخل .. لا بد انك أخطأت العنوان ..

– يا سيدتى .. أرجوك .. اسمحى لى ..

وتتفرس فى وجهه وتقول :

ـ ماذا تريد ؟ الست انت الذى كنت بالقطار ؟ كيف هربت منهم ؟ وكيف وجدت عنوانى ؟ .

ـ بحثت عنك فى كل مكان حتى اهتديت .

ـ لا تدخل .. لان عندى شخصا آخر الآن ..

ـ ارجوك .

ـ اتريد نقودا ؟ .

ـ لا . اريد ان تقولى لهم بأنى لم ارتكب أى جرم !

ـ لمن اقول هذا الكلام ؟ .

ـ للقاضى اذا سألك الشهادة ..

ـ حسنا ..

ـ لقد تركت زوجتى وأولادى وجئت للبحث عنك

ـ حقا ..

ـ جئت اليك لان مفتاح القضية فى يدك انت . ارجوك ان تقولى الحقيقة كلها . قولى انى لم افعل شيئا .. قولى لهم ان زميلى الذى قتلوه مات مظلوما ..

ـ حسنا .. والآن تفضل بالانصراف واهرب من المدينة ..

ـ كيف اهرب وهم يحاصرون كل المحطات ..

ـ من هم ؟ .

ـ البيض ..

ـ من منهم ..

ـ كل البيض .. ألم تغادرى شقتك .

ـ لا ..

ـ هل يمكن أن اختبىء عندك الليلة ؟ .

ـ اذهب عنى الآن واعدك بأن أقول الحقيقة .

وبعد خروجه من شقتها يدور حوار خفيف ملىء بالغزل بينها وبين الشاب الذى استضافته ، بعد أن تتبع خطاها مساء الليلة السابقة . وتريد ليزى أن تعرف اسمه ، فلا يخبرها به على الاطلاق . كل ما تعلمه أنه غنى .

ويطوفان بالمنزل وتحدثه عن أقصى مطامعها : أود أن اصير عشيقة لثلاثة أو أربعة اشخاص فقط ، يكون أنت احدهم .. واحد منهم يأتينى يوم الثلاثاء ، والثانى الخميس ، الثالث فى نهاية الأسبوع . أنت حديث السن ولكنك من النوع الجاد الذى يروقنى . قبلنى ..

ثم يدفع لها عشرة دولارات ، فتقبل المبلغ الضئيل بشىء من التأفف ، لانها كانت تتوقع ان يكون اكثر سخاء ، فيسكتها بعشرة اخرى بعد ان تشاحنت معه واسمعته كلمات بذيئة ، فيهددها بأن فى امكانه ان يسكتها اذا اراد ..

ـ انت ؟ .

ـ نعم .

ـ يدهشنى هذا الامر حقا ؟ .

ـ انا ابن كلارك .

ـ كلارك من ؟ .

ـ السناتور كلارك عضو مجلس الشيوخ ..

فتسخر منه ، غير انه يؤكد لها ما يقول ويطلعها على جريدة بها صورته الى جانب صورة ابيه المشهور ، فتبدأ فى احترامه . ثم يرى ان الوقت مناسب ليحدثها فى الموضوع الذى اتى اليها من اجله :

ـ اين كنت اول امس ؟ .

ـ اتيت من نيويورك ووصلت بقطار السادسة ..

ـ اذن انت السيدة التى أراد الزنجيان اغتصابها فى القطار ..

ـ لم يلحق بى احد السود اى اذى .

ـ ان وبستر اخبرنى امس عندما كنا فى المرقص ..

ـ من وبستر هذا ؟ .

ـ لا شأن لك . ما يجب ان تعرفيه جيدا هو اننا هنا لا نحب الزنوج ، ولا نحب البيض الذين يتصلون بهم . والآن خبرينى : هل اراد الزنجيان اغتصابك ؟ » .

ـ لم يحدث شىء من هذا على الاطلاق ..

ـ ولكن الناس جميعهم فى البلد يقولون ذلك .

ـ كان الزنجيان يجلسان الى جانبى فى نفس الديوان . كانا يتحدثان معا فى هدوء ، كانا مؤدبين الى درجة أنهما لم يرفعا عيونهم نحوى . بعد ذلك صعد الى القطار أربعة من البيض ، اثنان منهم اقتربا منى أكثر من اللازم . وكانت رائحة الخمر تفوح منهما . وبدرت منهما ملاحظات وقحة بسبب وجود الزنوج وأرادا القاء الزنجيين من النافذة .. ودافع الرجلان بشدة عن حقهما . وبعد التعارك ، صوب أحد الزنجيين قبضة يده فى عين أحد البيض . عندئذ أخرج الأبيض مسدسه وأطلقه عليه . وهرب الزنجى الآخر بأن قفز من القطار الذى اقترب من محطة الوصول .

ـ اننا نعرف الزنجى الآخر جيد المعرفة .. وهو لن يفلت منا .. المهم الآن .. ماذا سوف تقولين للقاضى عندما يستدعيك ؟ .

ـ لن اذهب الى القاضى ..

ـ سيأتى البوليس لأخذك عنوة ..

ـ وماذا سأفعل ؟ .

ـ هل ستشهدين ضد رجل أبيض لمصلحة احد الزنوج ؟ .

ـ ولكنه قتل فهو مجرم ..

ـ ولكنه قتل رجلا اسود ليس الا ..

ـ أليس فى الامر جريرة ؟ .

ـ اذا كان الشخص يكون مذنبا كلما قتل زنجيا .. فكم من ذنوب ..

ولم يتم جملته لأن ليزى قاطعته :

ـ لم يكن من حقه ان يقتل ..

ـ مذنب أو غير مذنب . لا يمكنك أن تسمحى لشخص من جنسك أن يعاقب !

ـ لا أريد معاقبة أحد . سوف يسألوننى عما شاهدت وسأقول الحقيقة بحذافيرها !

ـ ماذا بينك وبين هذا الزنجى ؟ ولماذا تريدين حمايته ؟ .

ـ أنا لا أعرفه .

ـ حسنا .

ـ أريد أن أقول الحقيقة ..

ـ الحقيقة .. الا ما أعجب ذلك . وهل الحقيقة تخرج من فم بغى بعشرة دولارات ! الحقيقة الوحيدة التى يجب أن تعرفيها هى : أبيض أو أسود وعليك أن تختارى بين اثنين . لسنا هنا فى نيويورك .. وليس من حقنا أن نهزل . ان « توماس » هو ابن عمتى .

ـ ماذا ؟ .

ـ ان توماس هو الشخص الذى أطلق النار على الزنجى . انه قريبى وهو رجل طيب ومن عائلة محترمة ..

ـ كان يقترب منى أكثر من اللازم وحاول طول الوقت أن يرفع ردائى ! أما الأسود فبرىء تماما ..

ـ ان الزنجى .. أى زنجى مذنب دائما ! .

ـ ومستحيل أن أسلم رجلا بريئا للبوليس ..

ويبدأ فى مساومتها ويعرض عليها مبلغ خمسمائة دولار ، فترفض فى اباء . فيقول لها فى استهزاء .

ـ يلزمك ليالى كثيرة لكى تحصلى على خمسمائة **دولار ..** وتشمئز ليزى منه : ألهذا السبب جئتنى أمس ، وتبعتنى واكرهت نفسك على مشاطرتى السرير ليلة كاملة .

ـ خمسمائة دولار ..

ـ لا يمكن مطلقا أن أدلى بشهادة زور ..

وفى تلك اللحظة يقرع الباب وتسمع ليزى صوتا عنيفا يقول :

ـ افتحى .. نحن رجال البوليس ! .

وتطلب ليزى من ابن السناتور أن يختبىء . غير أنه يسمع الصوت يناديه : يا فرد . هل انت هنا ؟ .

فيرد عليه : نعم ..

ويدخل رجلان **ـ جون وجيمس ـ** ويطلبان الاطلاع على أوراقها فترفض ويهددانها بقولهما ان البغاء جنحة يعاقبها القانون وبأن فى امكانهما اثبات ذلك . ويتبرع فرد بالشهادة ضدها :

ـ ان على مائدتها ورقتين من فئة عشرة الدولارات ..

ـ هذه نقودى .

ـ ولكنى أستطيع اثبات العكس . لقد سحبت أمس من البنك ثلاثمائة دولار وهاتان الورقتان من نفس المجموعة

واضح فى ذهنه ولا يقبل عنه بديلا .

وتحملان نفس الأرقام ..

ويخرجان اقرارا مكتوبا يقول بأن الزنجيين حاولا اغتصابها وبأن توماس دافع عنها . ثم يطلبان منها التوقيع عليه ولكنها ترفض فى اصرار ، فيهددانها :

ـ سيكون السجن مصيرك مدة ١٨ شهرا .

ويقرع جرس الباب ، ويسرع فرد الى الباب ، لأنه يعلم من بالباب . انه والده السيناتور كلارك وهو رجل دبلوماسى محنك وماكر ... يقول للفتاة بأنها تقطر ظرفا .

ـ انها لا تريد التوقيع ..

ـ لها كل الحق فى ذلك . تدخلون عندها بدون اذن منها ، ثم تجبرونها على التوقيع . ليست هذه مبادىء أمريكية أحقا حاول الزنجى الاعتداء عليك يا ابنتى ؟ .

ـ لم يحدث شيئا من هذا ..

ـ نعم أنا أعلم أنك تقولين الحقيقة .. كم أنت مسكينة يا مارى ؟ .

ـ ومن هى مارى هذه ؟ .

ـ مارى أختى . انها أم الشاب الأبيض الذى قتل .. لقد تركتها وهى فى حالة سيئة جدا وقد جئت أستعطفك من أجلها . اذا وقعت الاقرار ، فستكون لك منزلة خاصة فى قلوب جميع سكان المدينة بغير استثناء وتنالين شكر الأمة الأمريكية كلها . »

وتوقع ليزى الاقرار . ولا تمضى لحظات حتى يؤنبها ضميرها فتصيح بالسناتور الذى ترك المنزل :

ـ « عد الى . مزق الاقرار .. لا اريد أن أشهد زورا » .

وبعد اثنتى عشرة ساعة يزورها السناتور مرة ثانية . وفى نفس الوقت تظهر يدا الزنجى على قضبان النافذة وهو يحاول أن يتسلقها . وبينما تخرج ليزى من الحمام لتفتح الباب ، يقفز الزنجى الى داخل الشقة ويختبىء وراء احدى **الستائر** .

ويخرج كلارك مظروفا صغيرا يقدمه الى ليزى . وتظن انه خطاب شكر موجه اليها من والدة توماس . غير انها تصدم فى مشاعرها عندما تجد ورقة بمائة دولار . وتبحث فى داخل المظروف عن خطاب شكر فلا تجد :

ـ ليتها أرسلت لى خطاب شكر لاحتفظت به شاكرة . أو ليتها أعطتنى هدية صغيرة تهتم باختيارها لى مثل جورب من النايلون أو أى شىء آخر . أما النقود ، فقد

عرض على ابنك خمسمائة دولار ورفضت عرضه ! اما انت فرجل مقتصد ! .

ـ يا فتاتى . انت تعانين الآن من أزمة نفسية .. وسيتسع وقتنا فيما بعد للتفاهم .

ـ أنا بحاجة دائمة الى نقود . كنت الى اليوم أفضل الرجال المسنين .. ولكنى بدأت الآن أغير من نظرتى اليهم ! .

ولما خرج أمسكت ليزى الورقة المالية وقد تساقطت الدموع من عينيها . ومن الخارج ، كانت أصوات الجماهير تتعالى وتتخللها أصوات الرصاص . وفى هذه الأثناء خرج الزنجى من مخبئه وصرخت ليزى صرخة مكتومة .

ويدور بينهما حوار تفهم منه أن المطاردة بدأت فى المدينة ، وكل ما ينشده منها هو أن تسمح له بالاختباء عندها . وتتحرك الحوادث بسرعة ، وتسأله ليزى عن مصيره فى حالة القبض عليه ، فيقول لها :

ـ **« الاعدام فورا وبغير رحمة ! »** .

ـ لمـــاذا ؟ .

ـ **لأنهم يعتقدون خطأ بانى اغتصبتك !** .

ـ وهل تعرف من أكد لهم ذلك ؟ .

ـ لا ..

ـ أنا . لقد وقعت لهم اقرارا بهذا المعنى ..

ـ ولماذا فعلت هذا . انهم قساة القلوب ..

ـ لأنهم أرغمونى على ذلك بوسائلهم .

ثم تعطيه ليزى مسدسا ليدافع به عن نفسه وهى تقول له :

ـ **اذا عثروا عليك ، فاطلق** عليهم **النـــار .. واذا عثرت بينهم على ابن الســناتور كلارك فابدأ به قبل الآخرين ، لأنه هو الذى دبر كل شىء ..**

وتتعـــالى الأصوات من الطريق وتقترب ليزى من النافذة ، فترى الجماهير تحمل مشـاعل النار وتدخل البيوت بيتا بيتا للتفتيش .

وعندما يطرقون منزلها ، تفتح الباب بينما يهرع الزنجى ليختبىء فى الحمام ، وتنكر بطبيعة الحال وجوده عندما تقول لهم : هل تعرفوننى ؟ أنا التى حاول الزنجى اغتصابها ! .

وتصدقها الجماهير وتخرج الجموع من عنـــدها .. عندئذ يحضر اليها فرد ويمكث الشاب يروى لها الفظائع التى رآها فى الخارج . لقد أمسكوا بأحد الزنوج وشنقوه ، ظنا منهم أنه المتهم .. ولكنه ليس المتهم الذى يبحثون عنه .. ورغم ذلك قضوا عليه ! .

ـ لقد كنت معهم . ولما شاهدته معلقا على الشجرة سارعت باخراج مسدسى وأطلقته عليه ..

ـ **أنت مجرم وقاتل ..**

ـ **ولا أعرف تماما ما الذى جعلنى أفكر فيك فى تلك اللحظة ... كأنك كنت الى جانبى .. أراك بعينى واشم رائحتك واتحسس بيدى حرارة جسدك .. وجريت الى هنا لأراك بسرعة وأنا لا أعرف تماما ما الذى دفعنى الى ذلك** : أهى رغبتى فى قتلك أو اغتصابك ؟ . أخبرينى : هـــل كنت صادقة صباح اليوم عنـــدما قلت لى بانك تلذذت حقا بحبى لك ؟ .

ووصلت الى مســامعه أصوات آتية من الحمام ، فحاصرها بالأسئلة . وتخبره كذبا بأنه أحد أصدقائها الذين « **يدفعون نقودا** » ، فيهتاج وهو يقول لها :

ـ **من الآن فصـــاعدا .. لن يكون لك أصدقاء .. ستكونين لى أنا وحدى .**

وعندما يقترب من باب الحمام لفتحه ، تصيح ليزى لتحذر الزنجى .

واتجه فرد نحو الباب ليفتحـــه .. ويخرج الزنجى هاربا .. فيجرى وراءه الشاب والمسدس فى يده .

تسمع ليزى صوت طلقتين ناريتين ، فتجرى الى المائدة بحثا عن مسدسها وتشهره فى وجه فرد الذى عاد اليها وتواجهه فى عناد : « **والآن آتى دورك !** » .

ـ يا ليزى . لا تنسى أن عندى أما ، واننى وريث أبى الغنى ..

ويقترب منها فى كياسة حتى تسلمه المسدس ، وهو يسمعها كلاما معسولا ..

ـ سأذهب بك الى منزلنا المطل على النهر .. ستسكنين هناك وسأحضر اليك فى أيام الثلاثاء والخميس وفى نهاية الأسبوع .. وســيكون لك كل ما ترغبين فيــه من نقود ومن ملابس غالية ومن الخـــدم الزنوج .. قولى لى : **هل تلذذت حقا بحبى لك صباح اليوم ..**

وتجيبه فى تخاذل وكأنها تهرب من محاصرته لها :

ـ نعم ..

ـ اذن كل شىء على ما يرام ! .

ومما سبق عرضه من مسرحيات ، يتبين لنا ان سارتر يشترط أن يكون الفرد حرا ليكون مسئولا عن تصرفاته .. وهو سواء فى رواياته التى وضعها ، أو حتى فى المقالات التى يقبل نشرها فى (العصور الحديثة) يطلب من كاتبها ان يكون كامل الأهلية متمتعا بكل حقوقه الوطنية . أليس هذا الحرص منه دليلا على رغبته الأكيدة فى أن يكون قاضى العصر ، يحاكمه بنفســه أو من خلال الشخصيات التى يبتدعها .. بل يكون أيضا مرآة الضمير البشرى فى زمننا الحاضر .

سمير وهبى